PRINCIPII
DI
FILOSOFIA MORALE
all' uso
DEGLI STUDENTI D'UNIVERSITÀ

OPERA
di Dugald Stewart
PROFESSORE DI FILOSOFIA
NELL' UNIVERSITÀ D'EDIMBURGO

Traduzione
con note
DI N. TOMMASÉO
aggiuntavi una introduzione
del Signor T. Jouffroy
PROFESSORE DI FILOSOFIA

LODI
DALLA TIPOGRAFIA ORCESI
MDCCCXXXI.

AI LETTORI

Il Compendio di Filosofia morale che noi presentiamo agli studiosi Italiani, contiene nella sua brevità molte idee e rettissime, molte osservazioni delicate e nuove, che, illustrate o dall'ingegno del solitario pensatore o dalla viva voce del maestro, servirebbero a fecondare la scienza, e ad aprirle novelle vie. Quello che a tal opera manchi, ognuno sel vede; e l'autore istesso nol dissimula; ed è facile l'impinguarla con supplementi: il difficile si era raccogliere in poco spazio tanti germi di verità, tante quasi scintille di luminosi pensieri. Alle proposizioni, che al Traduttore pajono non del tutto vere od esatte, egli aggiunge alcune brevi note, sol quanto basti a rettificare quel ch'egli reputa errore od equivoco. Il medesimo egli fece al discorso del sig. Jouffroy, pregevole in ciò specialmente che inculca un metodo meno licenzioso e più positivo ne' filosofici studi.

Alla traduzione, trattandosi di lingua moderna e di libro filosofico, egli credette dover dare tutta quella libertà che richiedeva il bisogno di renderla il più possibile italiana e precisa. Opinione di lui è, che se la diffusione dello stile può condurre ad una certa materiale chiarezza, la concisione talvolta può dargli un pregio molto più desiderabile, l' evidenza.

PREFAZIONE
DELL' AUTORE.

Lo scopo principale di questo libro si è dare il disegno del mio corso, e così facilitare a' miei uditori la via. In una serie di lezioni che durano più di cinque mesi, e trattano di molti e varii soggetti, può l' allievo smarrir facilmente il filo che lega l' una all' altra materia: onde le lezioni appariscono tanti discorsi staccati, e si risica di perdere le utilità che provengono alla scienza dalla serie delle idee, e dal metodo. Il presente compendio preverrà quest' inconveniente, e mi permetterà d' ora innanzi di distendermi in qualche spiegazione o digressione, ch' io ero costretto di vietare a me stesso, quando gli allievi dovevano da sè tener dietro all' ordine delle dottrine.

Nell' abbozzare questo disegno, mi sono ingegnato inoltre di stabilire, sotto ciascun capitolo, alcuni principii importanti a rammentarsi, e che serviranno secondo me a render meno intensa e penosa l' attenzione nella discussione di problemi difficili e vasti.

La parte di filosofia morale che tiene alla politica, è meno astratta dell' altre: e però io non feci che numerare gli articoli più importanti trattati nella terza sezione del corso. In questa enumerazione

s' intende già ch' io non ho preteso di dare una classificazione sistematica, giacchè gli angusti confini d'un corso d'università mi obbligavano ad attenermi ai sommi capi e alle idee generali. Se le mie occupazioni me lo permetteranno, io tenterò un corso a parte sopra un sì difficile e sì grande argomento.

Quanto al disegno dell' opera intera, non è necessario conoscere a fondo i trattati de' moralisti, per avvedersi ch' io mi sono attenuto ad un ordine quasi del tutto mio. Nè, così facendo, io presumeva che il Pubblico dovesse trovare il mio migliore di quello de' miei predecessori: io credetti soltanto che un disegno delineato secondo la mia propria maniera, sarebbe da me stato eseguito meglio che non un disegno ispirato da idee diverse, tuttochè più perfetto.

Dal Collegio d' Edimburgo 8 *novembre* 1783.

DUGALD STEWART.

P. S. *Il Corso speciale d'Economia politica, in questa prefazione annunziato, fu da me steso di poi: onde nella presente edizione dei* Principii di Filosofia morale *io sopprimo gli articoli riguardanti la parte politica, e vi sostituisco altri pochi titoli i quali valgano a indicare il nesso intimo che unisce questa parte della scienza all' oggetto proprio della morale filosofia. Le osservazioni inoltre, alle quali intendo che questi articoli servano di richiamo, prepareranno la mente de' giovani allo studio di questioni, le cui particolarità potrebbero parere tediose e dappoco a chi non vede l' importanza delle conseguenze che dalla loro soluzione derivano.*

INTRODUZIONE

del signor T. Jouffroy

Gli studi con tanta predilezione, da mezzo secolo in qua, unicamente rivolti ai progressi delle scienze naturali, vennero accreditando l'opinione, che altri fatti reali, od almeno altri fatti possibili ad essere accertati non v'abbiano, se non se quelli che cadono sotto i sensi. Dalla quale opinione, accoppiata al principio di Bacone: *che quanto noi possiamo conoscere di reale si riduce a' fenomeni pe' quali la realità al nostro spirito si manifesta, e alle induzioni che da quelli noi possiam trarre:* risultano due conseguenze: che la scienza di ciò ch'è reale si restringe ai fatti sensibili e alle induzioni su quelli fondate: e che le scienze naturali son le sole che meritano veramente un tal nome.

I più de' cultori di dette scienze (se se n'eccettui qualche recente discordanza di principii) tengono questa dottrina per fermo; e ne deducono due conseguenze diverse, ma false del pari. Gli uni, posto per indubitato che le questioni filosofiche non possono essere sciolte co' fatti sensibili, coraggiosamente conchiusero ch'esse eran dunque insolubili; e tanto sublimi da aprir libero il campo ai voli della immaginosa opinione. E con questo argomento scancellarono dal numero delle scienze le scienze filosofiche, e diedero loro il bando con aria d'insulto e di spregio. Gli altri in quella vece s'accinsero a sciogliere le questioni di

filosofia con gli elementi che loro forniva l' osservazione delle cose sensibili: vale a dire, ad edificare la scienza filosofica sulle basi medesime a cui s' appoggiano le naturali. E così dai fenomeni fisiologici alcuni autori pigliaron le mosse per giungere all'ideologia, alla morale, alla politica, alla religione, alla scienza del bello. E gli uni e gli altri, nella opinion loro credettero di rinvenire la causa degli scarsi progressi dalla filosofia fatti sinora: i primi negando alla filosofia il titolo di scienza, i secondi sostenendo che per farla divenir tale nessuno aveva ancora scoperta, com' essi, la vera via.

I grandi e mirabili avanzamenti delle scienze naturali aggiunsero alla sentenza di questi dotti un tal peso d'autorità, ch' essa divenne quasi l'opinione comune; e buona parte di coloro che s' occupano di simili letture, tiene per certo, che fuor dei fatti sensibili non v' ha certezza; e che o in questi fatti è da cercare la soluzione delle filosofiche questioni; o disperarla per sempre. Tale è l' opinione di molti. Siaci ora lecito esporre la nostra.

Teniamo anche noi con Bacone, che l' osservazione dei fatti è l' unica fonte delle nostre cognizioni vere, congiunta all'induzione che operiamo da' fatti, per quel che spetta alla parte di verità che osservar non possiamo. Aggiungeremo anzi, che siffatte induzioni noi le facciamo col mezzo di un certo numero di verità, o d'assiomi primitivi, pei quali in ciò che veggiamo siamo ajutati a scoprire quello che non veggiamo; senza i quali noi non potremmo muovere un passo al di là dei fatti materialmente osservati. E questa dottrina, per noi certissima, non l'ammettiamo già, perchè di Bacone, ma sì perch' è un fatto incontrastabile della intelligenza dell' uomo. In cotesto dunque noi conveniamo co' naturalisti: ma non però nel conchiudere che fatti sien quelli soltanto che cadono sotto il senso. Havvene, crediam noi, d' altra natura, non visibili, non tangibili, e al microscopio inaccessibili e allo scarpello anatomico, sia pur quanto si

voglia perfetto; che non si gustano, non s'annusano, non s'ascoltano, ma ch' è pur possibile osservare, ed accettare chiarissimamente.

Ammessi de' fatti non sensibili (1), noi dobbiamo ammettere insieme un' osservazione diversa da quella che s'opera per mezzo de' sensi. Adunque, due specie d'osservazioni, e due specie di fatti. Adunque non più accettabile per noi la massima: = che ne' soli fatti sensibili e nelle induzioni che da quelli si traggono, è la certezza = nè quell' altra che n' è quasi la versione: = che a que' soli fatti e a quelle sole induzioni riducesi la scienza umana, = nè quella infine che n' è una variante conseguentissima: = che fuori delle naturali, altre scienze non v' ha, proprio degne di questo nome. = Adunque per noi non è vero che le scienze filosofiche nol meritino perchè non si fondano sopra il senso, nè che possano giungere a meritarlo, risolvendo le loro questioni con ragionamenti tratti dal mondo sensibile, divenendo cioè quasi un ramo delle scienze naturali.

Egli è ben vero che alle scienze filosofiche non si conviene ancora con tutta proprietà questo titolo, perchè dominate tuttavia dallo spirito di sistema, al cui giogo le scienze naturali cominciano a gran pena a sottrarsi: ma non è però che non possano giungere un giorno a quella precisione e certezza a cui le scienze naturali si vengono conducendo: non mai però coll' appoggiarsi ai fatti sensibili, perchè non son questi la vera lor base, come alla scienza chimica non son base i fatti astronomici. L'oggetto

(1) Adoprando questa frase, non ne dissimuliamo a noi stessi l' inesattezza. Converrebbe dire piuttosto: fatti che non cadono sotto i sensi. Ma pensando che questa istessa circonlocuzione, a volerci sofisticare sopra, non sarebbe irreprensibile, abbiam creduto esente da pericolo quella prima improprietà un po' più breve, contenti d' averla notata. *Trad.*

I.

De' fenomeni interni.
Possibilità di fissare le leggi che li governano.

Un fatto a cui non si bada, perchè quasi continuo in noi, e perchè tutti i fenomeni abituali par come che sorvolino la nostra attenzione; un fatto del resto incontrastabile, è questo: che noi sentiamo quanto avviene dentro di noi, nell'impenetrabile santuario de' nostri pensieri, sentimenti, voleri. Di quanto opera l' intelligenza, di quanto prova in sè stessa la sensibilità, di quanto la volontà delibera e determina, noi sull' atto ne siamo consapevoli, ne abbiam coscienza: coscienza, che nell'uomo che veglia, non può essere da veruna impressione interrotta. Anche quando la mia attenzione sta tutta assorta nel contemplare un oggetto al di fuori, anche quando la mia mente, tutta nella memoria d' un fatto passato, pare unicamente occupata a ridestarne in sè le dimenticate circostanze, quando insomma lo spirito, tutto preso da un' idea, diventa come insensibile al resto, anche allora egli può accorgersi di quel ch' opera, di quel che prova in sè stesso. Tutte le cose che lo circondano, che s' affollano quasi dintorno ai suoi sensi, e' non le vede più, non le sente: ma di ciò che si fa dentro di sè, ha tuttavia la coscienza. E infatti mi si dimandi a un tratto *che pensate voi? che provate in voi stesso?* io ve lo dirò, ve lo esporrò nettamente (1). A chiunque voi facciate la stessa dimanda, ne avrete una risposta più o meno precisa. Il sentimento adunque del nostro interno sentire è continuo: e si può fin dubitare se

---

(1) Non sempre. L' uomo spensierato, e il pensatore profondo per diverse ragioni si trovano di frequente nel caso di non poter esprimere, non che esporre, quel che pensano e provano in sè: ma questo è difetto di memoria o di riflessione, non già di coscienza. *Trad.*

valga a sospenderlo il sonno profondo, giacchè se una causa qualunque viene a improvvisamente destarci, noi sentiamo assai volte che quella scossa interrompe in noi una serie di pensieri (1). Se questa coscienza perisca nello svenimento, non è meglio provato. E quando si osserva che l' uomo spessissimo sogna, senza poi rammentare di che, si conosce la possibilità di pensare, di sentire, di volere, d' averne la coscienza nell' atto, senza però che ne rimanga nella memoria vestigio.

Superfluo è l' osservare che questa percezione continua dello stato interiore non viene da' sensi: la cosa è chiarissima. Ma importa bene notare che tra tutte le percezioni di cui l' uomo possa andare convinto, quest' è la più forte. Quale assurdità non sarebbe dire a chi soffre: = voi non sentite di soffrire =, a chi desidera: = tu non senti il tuo desiderio =, a chi pensa, rammenta, risolve: = V. S. crede di pensare, di rammentarsi, di risolvere; ma V. S. s' inganna (2). Tutto ciò che l' interior visione

(1) Ciascuno l' avrà sperimentato le mille volte in sè stesso. Ma il modo mirabile con cui ne' sogni le idee e i sentimenti di lungo tempo passati si legano alle memorie recentissime, e queste alle impressioni presenti che fanno gli oggetti esterni sul senso, senza che l' anima vi rifletta; e il passato e il presente alle speranze, ai timori, ai presentimenti dell' avvenire, è soggetto d' osservazioni nuove e feconde. L' autore di questa nota avendo per propria istruzione affidate allo scritto parecchie di tali osservazioni, crede di potér conchiudere che ne' sogni stessi lo spirito umano segue alcune leggi costanti, difficili a verificarsi in tutti i casi, ma visibili però; e che una raccolta grande di fatti analoghi a questo importante argomento, spargerebbe gran luce sulle facoltà dell' umano intelletto. *Trad.*

(2) Trattandosi di questioni così disputate, non sarà forse inconveniente il notare come eccezione al corso ordinario de' fatti interni, questa: che l' uomo talvolta crede di non soffrir quando soffre, crede di non desiderare quando desidera, crede di non pensar quando pensa, crede di far una risoluzione quando rimane indeciso. Ma queste espressioni, vere in senso morale, sono inesatte nel senso filosofico; e quand' anco esprimessero una verità psicologica (dubbio che richiederebbe lungo discorso), anch' allora non tratterebbesi che d' eccezioni ben rare nella vita intellettuale e morale dell' uomo. *Trad.*

ci attesta è per noi *indubitabile*; *nulla meno* di ciò che veggiamo co' nostri occhi, di ciò che tocchiam colle mani. Noi non diremo, com' altri ha tentato di dimostrare: *più indubitabile ancora*; ma ci sia lecito di dire: nulla meno evidente. E la ragione n'è chiara. Checchè si pensi della natura del principio intelligente nell' uomo, tutti converranno, io spero, ch' esso è necessariamente uno (1); poichè, da qualunque fonte gli vengano le idee e quali ch'esse si sieno, e' le paragona, distingue, associa, classifica; nè lo potrebbe se da una sola e medesima forza non fossero accoppiate, comprese, possedute. Inoltre ognun sente in sè stesso di non avere più intelligenze, una per il mondo di fuori, l' altra pe' fenomeni interni, una per rammentarsi, una per riflettere e per giudicare: ognun sente che un solo principio fa tutto questo, e lo sente in modo chiarissimo. Adunque se quel che vede per mezzo degli occhi, e sente per mezzo del tatto e degli altri sensi le cose di fuori, e per mezzo della coscienza le interiori operazioni, gli è un solo principio, non è maraviglia che la testimonianza della nostra coscienza sia non meno autorevole che quella de' sensi: giacchè, se l'intelligenza nostra si fida di sè nell' un caso, perchè non nell'altro? E perchè, possedendo in entrambi la stessa certezza, e rimanendo essa sempre la medesima, dovrebbe ora credere, ora non credere nella realità de' fenomeni percepiti? I sensi talvolta la traggono in errore: l' occhio, per esempio, in forza di certe leggi fisiche determinate le fa talvolta vedere

(1) Tutti gli spiritualisti ne converranno facilissimamente: ma per gli avversarii questo è il nodo della questione; giacchè chiunque non ammette nell'uomo altro che materia, non può, anche volendo, ammettere cotesta indubitata unità. Noi notiamo questa proposizione un po' prematura del nostro autore, come contraria a quello spirito di riposata anzi lenta dimostrazione ch' è l' anima del presente discorso. *Trad.*

tendo il quadrato: ma prevenuta ch' essa sia d' un errore, prodotto non da lei ma dallo strumento del quale ella si serve, ed evitati i pericoli di ricadervi con troppo precipitati giudizii, non v' ha ragione ch' ell' abbia a credere meno al senso che al sentimento, o meno al sentimento che al senso (1). Egli è dunque non solo un fatto, ma una necessità, questa certezza della coscienza uguale alla certezza de' sensi.

Quindi consegue la importante verità = che l' intelligenza ha due modi di vedere (2) distinti: al di fuori, col

---

(1) L' argomento che l' egregio autore viene in questo scritto svolgendo con molta chiarezza, si potrebb' anche presentare da un altro lato non meno evidente: ed è questo: Ciò che rende autorevole all' uomo la testimonianza de' sensi, è la certezza che ne riceve quel principio qualunque che sente nell' uomo. Non è già qualche ragione estrinseca, qualche estrinseca necessità che ci renda credibili gli oggetti dell' esterne sensazioni: noi li crediamo in quanto ce n' accorgiamo: e l' accorgerci nostro è l' unico fondamento di cognizione e però di credibilità. Ora l' accorgerti, il sentire, o comunque chiamar lo vogliamo, non è cosa esterna. Che se di quello che segue fuori di noi, non siam certi se non in quanto sentiamo noi stessi, il negare la credibilità di ciò che avviene in noi stessi, è un negare in conseguenza la verità delle medesime sensazioni. Chi vuol fondare sull' osservazione del corpo lo studio dell' uomo, comincia dal levare alla fabbrica il fondamento, per collocare il tetto sotterra, e di quel ch' era fondamento formar l' ultimo piano. *Trad.*

(2) I sensisti si fanno forti di queste metafore: *vedere*, *concepire*, *spirito*, e simili, per conchiudere che nelle sue più spirituali contemplazioni l' uomo deve di necessità ricadere nel regno della materia. A questa obbiezione varie posson esser le risposte. 1. Quand' io dico che l' occhio vede, e quando dico che la mente vede, io non intendo al certo la medesima cosa; nè v' ha uomo al mondo che voglia o possa confondere questi due modi di vedere: e non è che una sottigliezza, la qual si confuta da sè, il dir che sentire uno schiaffo e sentir l' amore della virtù siano sensazioni ambedue. Basta dunque che il significato annesso alla medesima parola sia nei due casi evidentemente diverso, perchè questa distinzione di sensi nella identità della voce venga anzi ad essere un potente argomento della verità combattuta. La distinzione è un fatto: noi nel nostro sistema sappiamo come spiegar questo fatto. Il sensista come lo spiega egli? Che varie voci esprimenti idee affini sieno passate a significare tutte insieme or l' una or l' altra di quelle idee, vale a dire che si sieno potuti crear de' sinonimi, io lo comprendo: ma in una parola medesima inchiudere due idee

mezzo de' sensi; e in sè, senza mezzo veruno, direttamente. La prima è l' osservazione sensibile, l'altra, *l' osservazione interiore*; o *coscienza*, od *intimo senso* che vogliam dirlo: osservazioni ambedue ugualmente reali, ugualmente autorevoli. Cotesto non è un sistema, è un fatto, certo quant' altro mai. Se i naturalisti non badano che all' una specie d' osservazione, non però l' altra cessa di

---

diversissime, una delle quali non solo non avea nulla di corrispondente alla realità, ma non era possibile a formarsi, questa è veramente cosa mirabile ed inaudita. Una cosa esistente, ch' è insieme impossibile! Non è già che i filosofi non sostituiscano talvolta l' immaginazione all' intelletto, e non traggano dal mondo esteriore espressioni ed analogie atte a confondere ciò che il buon senso distingue: ma l' errore e l' abuso dei filosofi non è un argomento valevole contro la filosofia, come le improprietà di chi male adopra una lingua nulla provano contro la bellezza intrinseca della lingua stessa. 2. Per poter dire che una voce ha senso materiale, converrebbe conoscere qual significato veramente le apponesse l' uomo che primo la usò. Chi dice a noi, che la parola *spirito* nell' origine prima (giacchè nessuno ignora che il Latino è lingua derivata) non avesse senso molto più nobile di quello che i Latini gli diedero? E siccome noi con questa voce intendiamo tutt' altro che la respirazione de' polmoni, non potrebb' essere che qualch' altra nazione annettesse a quella tutt' altre idee? La questione, così presentata, diventa di mera filologia: e, ciò ch' è più, inestricabile. 3. Si potrebbe affermare e provare che la parola esprimente in apparenza i più materiali e particolari oggetti, contiene in sè il germe d' una, anzi di molte idee generali, le quali come ognun vede, materiali non sono, nè hanno nella materia corrispondente veruno. 4. Io non consiglierei a' sensisti far soverchia pompa del recato argomento, giacchè si porrebbero allora nella necessità di ribatterne uno molto più forte; ed è come mai nella natura fisica si sia dall' uomo trasfusa infinita serie d' idee non corporee, come si sia data agli oggetti materiali quella proprietà che l' uomo stesso in sè non avea; come si sieno intruse nella lingua quelle parole (che se ad essi crediamo, non hanno senso), *volontà*, *libertà*, *credere*, *eleggere*, *verità*, *Dio*, *incorporeo*, *positivo*, e altre infinite. Se si dirà che tutte queste son voci abusive, io risponderò che per conoscere se tali sieno, abbiamo una pietra di paragone infallibile, ed è il principio di contraddizione; il sì e il no. Se *spirito* non significasse altro che *materia*, allora la voce *materia* non avrebbe alcun senso. Se *infinito* non fosse un' idea, allora non sarebbe un' idea nemmeno il finito. E la parola *necessità* non esisterebbe, se non le fosse preesistita la parola od almeno l' idea *libertà*. Questo pensiero sarebbe suscettibile d' un grande sviluppo; ma i limiti d' una annotazione cel vietano. *Trad.*

esistere, e d'operare e ne' naturalisti e in tutti gli altri uomini; non però è lecito non ammetterla come un fatto dell' umana natura. Ma le due osservazioni hanno una sfera distinta; nè i sensi possono penetrare in quella della coscienza, nè la coscienza in quella de' sensi. Fermiamoci sopra questa distinzione importante.

Quello che l' uomo sente in sè, i sensi nol possono percepire, quello che cade sotto i sensi, la coscienza nol può materialmente abbracciare (1). Vediamone un esempio nel fenomeno della sensazione, il quale è composto di due parti distinte. Un' impressione materiale è prodotta da una causa qualunque negli organi: è trasmessa da' nervi al cervello: e desta in noi ora un sentimento, piacevole o doloroso, ed ora, unita al sentimento, l' idea. La necessità d' un' azione esterna sull' organo, della trasmissione al cervello, perchè ne nascano il sentimento o l' idea, è attestata dall' osservazione sensibile: ma osservate pure, con quanti istromenti sapete, l' idea e il sentimento: lo acchiapperete voi forse? Dall' altra parte, la coscienza sente benissimo il piacere e il dolore, e percepisce l' idea: ma non

---

(1) Il testo dice: » Rien de ce que nous sentons au dedans n' est perceptible » pour les sens; rien de ce que les sens peuvent saisir n' est perceptible à la » conscience ». Sia detto con tutto il rispetto, la proposizione non mi pare esattissima. L' ho modificata nella traduzione; ma non ho creduto lecito di mutarla. I sensi nulla percepiscono nè di dentro nè di fuori, non sono che un mezzo di percepire: anche i sensisti l'affermano. Così quando si dice che nulla di ciò che il senso può *percepire*, *cogliere* (*saisir*) non è percettibile dalla coscienza, io credo si debba intendere che » v' ha delle azioni le quali operano sopra i sensi, » ma così debolmente, che questi non possono trasmettere all' anima l' avviso » dell' impressione in essi prodotta ». Tanto nel percepire la contrazione muscolare, quanto nel sentire la propria volontà, è sempre il principio intelligente che sente e che percepisce. Non varia che la natura dell' osservazione, o l' oggetto. Nell' un caso si sente d' agire più o meno assolutamente, nell' altro si sente che l' azione è prodotta da una causa che non è azione nostra. Questo intende il ch. autore, ma questo si può sostenere senz' ammettere la sentenza citata. *Trad.*

riceve con essa nozione alcuna nè dell' organo, nè del nervo, nè dell' impressione fatta sopra quello, o della trasmissione operata col mezzo di questo. Senza l' osservazione sensibile, non si sarebbe mai scoperto che que' fatti sensibili precedono alla sensazione e all' idea.

E così del movimento spontaneo: noi abbiamo coscienza della nostra determinazione, ma non della contrazione muscolare ch' è causa del movimento. Perocchè il sentire lo sforzo che vien fatto per moversi non è che la coscienza della sensazione più o men dolorosa prodotta dalla contrazione muscolare, non già la percezione della contrazione stessa. La causa fisica efficiente il movimento, e il movimento stesso, ci sono indicati dall' osservazione sensibile: la quale, dal canto suo, non può percepire il fenomeno della determinazione volontaria. Onde per conoscere appieno il fenomeno come della sensazione così del moto spontaneo, convien ricorrere e all' osservazione interiore ed all' osservazione sensibile: una sola non basta. Per questo appunto i fisiologi hanno dovuto ammettere, come vedremo più sotto, de' *fatti di coscienza*. E per questo appunto ognun vede come sia cosa impossibile e quindi assurda, ristringere la scienza umana, o, co' filosofi, alla sola coscienza, o, con certi naturalisti, all'osservazione de' sensi.

Cotesta incapacità dell' una specie d' osservazione ad abbracciare i fatti dell' altra; è cosa tanto notabile, che giova conoscerne la ragione. E prima di tutto ognun vede che il mondo esterno che non è dentro di noi, non può esser sentito dentro di noi; e che i fatti interiori che non sono al di fuori del senso, non possono al senso venire a modo di oggetti. Ma questa spiegazione non iscioglie il nodo: e resta ancora a sapere: perchè sia in noi il sentimento della determinazione e non della contrazione de' muscoli; perchè il fisiologo co' suoi strumenti scopra la detta contrazione, e non possa in verun modo vedere la determinazione della volontà.

Per isciogliere siffatta questione, convien farsi una retta idea di ciò che dicesi coscienza. Che cos'è la coscienza? Il sentimento che il principio intelligente ha di sè. E' si sente; e perchè sente sè, ha la coscienza delle modificazioni che in sè succedono. I fenomeni de' quali egli ha coscienza, son quelli soli ch' egli conosce in sè stesso. Quelli di fuori, e' li vede, ma non li sente, coscienza non ne ha. L' ha bensì delle proprie sensazioni, perch'egli è desso che gode o patisce; de' propri pensieri o voleri, perch' egli è desso che vuole e che pensa; ma non della contrazione muscolare, o della digestione, o della circolazione del sangue, perchè egli è 'l muscolo che si contrae, gli è lo stomaco che digerisce, gli è il sangue che circola: non già lui.

Questi fenomeni son per esso nè più nè meno di quel che sono i fenomeni della natura esteriore: e' non può esserne conscio. Ecco perchè alla coscienza passano ignoti tanti fenomeni del corpo nostro, estrinseci al principio intelligente, al *me* vero. E dall' altra parte, i fenomeni di coscienza, che sono modificazioni proprie del detto principio, da questo che solo li sente possono essere percepiti: e quest'è la prima ragione perchè non posson cadere sotto l' osservazione de' sensi.

Ma ve n' ha un altra ancora. Chi bene osservi, intenderà la differenza assoluta che corre tra la volontà e tutti i fenomeni di coscienza dall' una parte, e dall' altra la contrazione de' muscoli e gli altri fenomeni esterni. Gli oggetti e i fenomeni sensibili si manifestano con sensibili apparenze, di colore, d' odore, di forma, di resistenza, di movimento, di traslocazione, cose tutte del senso. Non così i fatti di coscienza: i quali quand' anche non fossero fenomeni sì intimi che solo colui che li sente li può conoscere; quand' anche potessero gettarsi al di fuori e cader sotto il senso (1), non potrebbero ancora dal senso

(1) La supposizione è alquanto strana: e nè anco i sensisti l' ammetterebbero possibile. *Trad.*

essere percepiti, atteso la loro natura. Doppia è dunque l' impossibilità che i fisiologi trovino i fatti di coscienza ne' fenomeni della vita. Il senso non penetra nella coscienza, nè questa in quello.

Ma le differenze notate non tolgono che ambedue le specie di fatti non sieno reali, evidenti. Sebbene l'intelligenza percepisca gli uni col mezzo de' sensi, gli altri direttamente; non però l' osservazione de' fatti di coscienza è diretta da altre leggi che quella de' fatti sensibili (1). Le cose esterne feriscono il senso e del rozzo villano e del dotto naturalista: se non che questo ci presta attenzione, quello le vede e non le guarda, o le guarda senza discernerne che ben pochi elementi. Ell' è dunque l'attenzione perseverante, continua, che dà al naturalista cognizioni meno imperfette delle cose esteriori, e lo ajuta a comprenderne il meglio possibile la natura. Così è de' fenomeni interni. Tutti sentono continuamente in sè stessi una infinità di sensazioni, di desiderii, d' operazioni intellettuali, di deliberazioni: tutti ne hanno una confusa idea: e sanno a un di presso che dir voglia sentire, desiderare, deliberare, volere, amare, odiare, ammirare, sprezzare, conoscere, intendere, rammentarsi, credere: tutti questi fatti li esprimono con parole distinte, ne ragionano, e, al bisogno, ne disputano: e pure i più degli uomini hanno di tali fenomeni quell' idea vaga e imperfetta che avrà una buona vecchia de' fenomeni della combustione, sebbene abbia mille volte appicciata la sua candela, e veduto cadere in cenere la legna del suo cammino. Oh perchè? Perchè non ci ha fatto attenzione a cotesti fenomeni: perchè,

---

(1) La conchiusione è un po' prematura. Sebbene sia vero che il metodo sperimentale possa e debba applicarsi all' osservazione interiore, sebbene anzi *quest' applicazione novella debba migliorare il metodo stesso, e agevolare le grandi scoperte delle scienze naturali*, da ciò non segue però, che alcune leggi particolari non v' abbiano, proprie dell' osservazione esteriore, se non esclusivamente, almeno in modo assai più diretto. *Trad.*

a ben conoscerli, non convien contentarsi di quel sentimento involontario che ne proviamo sull' atto, ma fare attenzione a un tal atto, insomma osservarli. In ciò dunque i fatti di coscienza somigliano a' fatti sensibili. Tutti li sentono e n' hanno involontariamente una qualche idea; ma perchè quest' idea divenga cognizione scientifica, convien badarci, rifletterci.

Ora si noti un fatto certo, ed incontrastabile: = che l' attenzione dell' uomo più volentieri si dirige alle cose di fuori, che non a' fenomeni che si vengono succedendo dentro nello spirito suo. E cotesto vien egli da abitudine o da natura? = Qui le opinioni possono variare. Quando si pensa ai tanti bisogni che attraggono sulle cose esterne l'attenzione dell' infante, e a quelle tengono attaccata l'attenzione dell'uomo maturo; ai tanti oggetti che schieran dinanzi alla nostra curiosità e a' nostri affetti l'universo della natura e dell' arte, si concederà facilmente che, quand' anche non ne avessimo da natura la disposizione, basterebbero le circostanze in cui viviamo a rivolgere abitualmente al di fuori di sè l' attenzione dell' intelligenza. Ma d' altra parte, o sia illusione dell'abitudine, o sia vero istinto che lo porti alle cose di fuori, un uomo di buona fede non potrebbe asseverar francamente che a ciò non v'abbia parte un' inclinazione primitiva. Ad ogni modo il fatto è certissimo. E la tendenza dell' attenzione verso questa parte, e la necessità sentita di provvedere alla conservazione del vivere ed ai tanti bisogni del corpo nostro, sono, insieme unite, le due cagioni per cui le scienze filosofiche rimasero tanto addietro alle naturali nel grande cammino della moderna civiltà.

Ma se da questa abitudine, o inclinazione che sia, di riversarsi nelle cose di fuori, provenne la negligenza degl' interni fenomeni, non ne vien già l' impossibilità d' osservarli. Sebbene l' attenzion nostra prende più volentieri la piega de' sensi, innumerabili fatti dimostrano tuttavia ch' essa può ispiegarsi sui fatti interiori, e che l' abito

di quelle scienze che abbisognano di un' osservazione costante ed intensa. Un Vauvenargues, un La Bruyere, qui non servono. Non si tratta di spiar la natura in tale o tal caso particolare, in qualch' atto momentaneo, che varia secondo le circostanze, e che non può essere degno oggetto alla scienza: si tratta di scoprire le più costanti, regolari, invariabili operazioni della natura, e per discoprirle, non basta coglierla quasi al varco, bisogna tenersela dinanzi, interrogarla, saperla ascoltare; bisogna metterla quasi alla prova, variare i casi, farle ripetere la medesima operazione in circostanze diverse, a fine di conoscere quelle che variano secondo il tempo, il luogo, l' educazione, e altre cause accidentali, delle quali s' occupa il moralista, da quelle che costantemente appartengono all' umana natura: insomma per formare de' fatti interiori una scienza vera, convien saper maneggiare i due grandi strumenti della scienza de' fatti, l' osservazione, cioè, e l' esperienza. Non basta: molti de' grandi filosofi sapevano sperimentare, e cercare nell' uomo le forme immutabili della natura: e Cartesio, e Leibnitz, e Loche non consideravano la scena interiore nel punto di vista in cui la considerava La Bruyere e i suoi pari: e nondimeno essi non han formato de' fatti interiori una vera scienza. Perchè? Perchè non basta saper osservare l' esistenza de' fatti, bisogna aver cura di non vedere in essi nulla più di quel che v' è veramente, non ne dedurre se non le conseguenze legittime, non mettersi in capo un caos di questioni da sciogliere in fretta, in fretta, e tutte in una certa determinata maniera; non estorcere da' fatti a forza di sottigliezze e d' immaginazioni una risposta che essi non danno spontanei, pur per la smania di soddisfare o la nostra impazienza o l' amor proprio già prevenuto in favore d' una opinione; non insomma osservare per ispirito di sistema, e mescolar la poesia con la scienza. Persuadiamoci una volta che a ben definire le questioni de' fatti, conviene, nell' osservarli, metter da

parte al possibile le dette questioni (1), per poter conoscere imparzialmente e con sicurezza l'esistenza di quelli; persuadiamoci che immenso è il campo de' fatti, e che in pochi salti non si misura; che d'altra parte basta non tener conto d'una menoma circostanza, per traviare e smarrirsi. Lasciamo per qualche tempo le questioni da un canto, limitiamoci a verificare i fatti che possono sciorglierle un giorno: od almeno deduciamone soluzioni provvisorie e non assolute, a patto di o perfezionarle o correggerle, se con altri fatti venissimo a scoprirle insufficienti ed erronee. A ciò non han badato i filosofi: e per fare de' fatti interni una scienza, quest'è l'unico mezzo. Finattanto che questa severità e circospezione, la quale ha condotte le scienze naturali a sì grandi progressi, non venga anco da' filosofi adottata per norma, le questioni filosofiche, non mai rischiarate da' fatti, rimarranno quasi gioco agli errori, ai capricci dell'opinione immaginosa e caparbia. Ma se questa norma s'adotta, si vedrà ben presto che i be' risultati ottenuti nell'osservazione de' fatti sensibili, si possono ánco in fatti d'altra natura ottenere.

(1) Cotesto è impossibile! Si opporrà; e non a torto. Sono appunto le questioni che ci mettono sulla via di cercare i fatti: eliminar quelle, astrarre da quelle, sarebbe un èrrar senza meta, un procedere senza guida, e lo stesso autor nostro lo dirà chiaramente più sotto. Ma per evitare il pericolo di contorcere i fatti e farli servire a una soluzione arbitraria delle questioni, ecco alcuni degli spedienti che potrebbero riuscire opportuni. 1. Tenere in sospeso la soluzione finattanto che non si sia raccolto un nùmero grande di fatti. 2. Tener gran conto dei fatti che sembrano contraddire alla soluzione da noi proposta, o sieno mere apparenze, o sieno eccezioni alla regola generale, vale a dire dipendenti da una legge non opposta a quella osservata da noi, ma diversa. 3. Consultar soprattutto la natura con docilità; senza orgoglio di sistema, senz' odio o dispregio delle opinioni contrarie. 4. Non si propor mai una sola questione (ch'è il mezzo di falsare le osservazioni, d'impicciolirsi la mente; e forse di acquistare col tempo una specie di parziale pazzia); ma variare il più possibile la posizione dei problemi, considerare ciascuno ne' suoi varii aspetti, e riprovare con osservazioni od esperienze inverse la realità della cosa che noi ameremmo di credere. *Trad.*

individuo della specie: e però, qualunque sia l'osservatore e il suo stato, egli porta con sè l'oggetto de' suoi studii, il soggetto delle sue esperienze, il germe della sua scienza: non deve come il fisiologo, turbare le operazioni della vita, per osservarle: deve anzi lasciar la natura com'è, per più limpidamente vederne le leggi: e basta che la natura operi, perch' egli possa assistere a questo spettacolo, ed esserne certo. Ora ella opera di continuo; e ogni suo moto è un indizio o una prova delle leggi alle quali i fenomeni di lei son soggetti: onde l'osservatore che l'ha sempre seco, può a qualunque ora, in qualunque luogo, senza grandi apparecchi e senza gran pena, considerarla, e proseguir le sue indagini. Per iscoprire le dette leggi non è necessario ch'egli peni gran fatto a congegnare esperienze: ch'anzi, facendo nascere i fenomeni apposta dentro di sè, ne altererebbe l'indole genuina. Basta ch'egli impari ad osservarli quando da sè si presentano, senza pensare ad altro. Fatto quest' abito, può e deve il filosofo vivere come gli altri uomini, viaggiare, conversare, attendere a propri affari; ch'anzi la svariata scena della vita, il moto incessante del sociale commercio ecciteranno in lui cento volte al giorno, e in mille differenti circostanze, i varii fenomeni de' quali egli studia le leggi. In questo naturale e continuo metodo di sperimenti, il medesimo fatto moltissime volte rimostrandosi in forma differente, darà ben presto a conoscere la parte ch' è in esso d'invariabile e di costante, si astrarrà dalle circostanze

---

contenterà d'esprimere il proprio sentimento, senza punto conoscere gli uomini con cui vive e il modo loro di sentire, non troverà corrispondenza veruna negli animi di chi lo ascolta o lo legge. Adunque non basta raccogliersi in sè per conoscere l'uomo: giacchè non istudiando altro che sè stesso, l'uomo non giunge ad accorgersi nemmeno di tutto quello ch'egli medesimo sente in sè. — Queste cose era tanto più necessario notare, che i San-Simonisti novelli rimproverano al sig. Jouffroy e a' suoi colleghi un soverchio disprezzo del mondo esteriore: rimprovero forse non giusto, ma che può fondarsi sopra non pochi passi dell' opere loro. *Trad.*

accidentali che variamente lo modificano, presenterà netti insomma all'osservatore i suoi essenziali elementi.

Non è già che in questa sorta di passiva osservazione tutta la filosofia da noi sia riposta. No: non s'acquista a sì buon mercato la scienza. Sebbene per la scienza sappiamo che, nello studio de' fatti interni, giova, piuttosto che correre loro dietro, saperli attendere e cogliere al varco; non è però che l'osservatore debba commettere tutti al caso i suoi studii. E' ci vuole un metodo premeditato; ci vuole un ordine prefisso, in cui proporre le questioni di fatto da sciogliere: acciocchè non avvenga di dover attendere a più cose a un tratto, anzi che osservare una specie di fatti alla volta, acciocchè l'occhio della mente, smarrito nella moltiplicità de' fenomeni, in luogo di lume non abbia a riceverne che abbaglIore.

Non basta nè anco quella nozione prima, schietta, ma incompiuta che viene all'intelligenza dalla rapida osservazione del fatto: e conviene che la meditazione sotto le sue ali, a così dire, la covi, e ne faccia nascere il vero. Bisogna insomma determinarla cotesta nozione, svolgerla, fecondarla: vedere s'ell'è completa, se sufficiente; o se sia necessario mandar di nuovo l'osservazione alla vedetta, e interrogare i fatti di nuovo. Bisogna dalle leggi particolari, raffrontate, cogliere la legge generale, e, se è pur possibile, la natura del principio ch'è il soggetto vivente di quest'universo mirabile di fenomeni. Bisogna infine dedurre le lontane, non che le prossime conseguenze. Sagacità è necessaria in queste, come in ogni altra indagine, certamente: ma certo è ancora, che nella scienza de' fatti interni non solo lo scoprirne le leggi, mercè l'osservazione, è possibile, ma è più facile lavoro e men lento che non nelle scienze de' fenomeni esterni.

E finalmente (per compire la comparazione), credete voi forse che la cognizione delle leggi degl'interni fenomeni non gioverebbe alla soluzione di molti problemi im-

portanti? Non v'ha, ripetiamolo, non v'ha, al parer nostro, questione filosofica che nella cognizione dell'uno o dell'altro di cotesti fenomeni non si risolva. A provarlo, converrebbe entrare troppo in lungo discorso: noi qui non faremo che un'osservazione sola.

I fatti di coscienza sono, come i fisiologici, fatti della natura dell'uomo. E senza discutere quali siano i più importanti, si può ben dire che i fenomeni dell'intelligenza, della volontà, della sensibilità, nella costituzione dell'uomo hanno tanta parte quanta quelli della digestione, o della traspirazione. Se dunque la scoperta delle leggi moderatrici di quest'ultimi giova a sciogliere tanti problemi riguardanti l'umano ben essere; potrà ella riuscire inutile affatto la scoperta delle leggi moderatrici de' fenomeni interni? Se alla medicina necessarie sono la notomía e la fisiologia, perchè guarir non si può nè tener sano il corpo senza conoscerlo; non dovrà parimente la scienza de' fatti interni esser utile alla logica, alla morale, all'educazione, utile, dico, in modo pratico ed evidente (1)?

---

(1) Le questioni, sovente oziose, in cui la filosofia s'è perduta per tanti secoli, servono di pretesto ai sensisti per tentar di sostituire ad essa l'osservazione de' fatti sensibili, che in sì poco tempo ci ha fruttate tante utili verità. Ma l'abuso del bene non è mai sana ragion di condanna. Certo è che per dirigere l'intelligenza e l'affetto nell'uomo ancor tenero e nell'adulto, conviene conoscere quel che di diriger s'intende, conviene studiare le relazioni infinite e delicatissime che tra l'affetto e l'intelligenza costituì la natura: e a ciò tende la vera filosofia. Da quelle stesse questioni che pajono più oziose, molte pratiche conseguenze si posson dedurre al bisogno dell'umano ben essere. Le quali se non si son tratte finora, si posson trarre, e si trarranno: nè certo debbono cader tutti a vuoto i grandi sforzi di tanti mirabili ingegni. Gli errori loro stessi ci ammaestreranno a por bene le questioni, a variare opportunamente i metodi, a conciliare le differenze conciliabili, a confidare e a diffidar di noi stessi, e dell'autorità di uomini maggiori di noi. S'osservi del resto che molte di quelle questioni le quali come oziose si rigettano dalle menti leggere, sono il fondamento delle più ovvie verità, sono un bisogno irresistibile degli spiriti conseguenti a sè stessi. Quel trattare gli argomenti filosofici a mezzo, sopprimendone le prove supreme e le ultime conseguenze, è la vera via di rendere meno

Si possono dunque determinare scientificamente (cioè per via dell' osservazione e dell' esperienza) le leggi degl' interni fenomeni; si possono dunque, raziocinando, trarne delle conseguenze legittime e proficue. La differenza dunque ch' è tra la scienza de' fatti interiori e quella de' fatti sensibili, si è, che i primi son fatti di natura diversa, e in differente maniera l' intelligenza li osserva. Ma la diversità della loro natura non toglie ch' e' non sieno reali del pari: noi abbiam dimostrato essere uguale la realità di questi due ordini di fatti, uguale l' autorità della coscienza e quella de' sensi. Non resta dunque da opporre alla possibilità della scienza degl' interni fenomeni, se non che cotesta è cosa nuova, almeno per noi, non confermata dall' esperienza, non sostenuta dall' esempio d' un qualche felice successo. Ma questa puerile obbiezione si potea movere, non molti anni fa; anche contro le scienze naturali. Io per me non veggo ragione perchè non s' abbia ad applicare allo studio de' fatti di coscienza quel metodo scientifico che tanto fece avanzare le scienze fisiche, e spero che ogni spassionato lettore ne converrà facilmente.

II.

Del comunicare e del dimostrare le nozioni che riguardano i fatti di coscienza.

Chè l' osservatore possa discernere i fatti che dentro di sè sente aver luogo, e possa determinarne le leggi; che questa cognizione possa e debba a lui esser certa non meno che al naturalista la sua; dalle cose dette par che sia lecito

---

sensibile l' errore, e di propagarlo. Egli è come nelle scienze naturali: un amatore di fisica vorrebbe la scienza pura da ogni dimostrazione matematica, e reputa ogni calcolo in fisica un' inutile astruseria. Il rozzo agricoltore non può comprendere le utilità innumerabili che vengono all' arte sua dalla botanica e dalla fisiologia vegetabile. *Trad.*

conchiudere con sicurezza: ma questa scienza può ella dallo spirito dell'osservatore uscir fuori, e, come le scienze fisiche, dimostrarsi, insegnarsi? La cosa par dubbia, atteso la diversità che corre tra i fatti interni e i sensibili. Questi si possono mostrare, si posson toccare con mano. Il dotto che ha veduto un fenomeno, può trasmetterne altrui l'idea, può dimostrarne l'esattezza: onde, in materie di fisica, si va presto d'accordo; e le opinioni dell'individuo diventano in breve canoni della scienza. Ma i fatti di coscienza non sono visibili: sicchè pare che le osservazioni del filosofo non sien dimostrabili ad evidenza. Come mai dare ad intendere altrui ciò ch'egli sente dentro? E se ciò è, non è forse da temere che ogni scoperta riguardante simili studi, rimanga sempre un'opinione, certissima sì per l'osservatore, ma indimostrabile agli altri tutti, a differenza delle scoperte fisiche, che acquistano ben tosto un'evidenza scientifica, palpabile e non contrastata?

Vediamo dunque: 1. in qual modo le nozioni de' fatti interni si possano comunicare altrui, e dimostrare. 2. Se sia vero ciò che volgarmente si crede, che tali nozioni non possono acquistare l'autenticità scientifica ch'è concessa alle nozioni dei fatti sensibili.

Il modo d'indicare e dimostrare i fatti interiori è comunissimo a tutti: tutti ne fann'uso continuo con sicurezza e con esito costante: ma nessuno, o pochi, vi badano, appunto per la continuità e la naturalezza dell'uso.

In tre casi può trovarsi chi vuol trasmettere altrui l'idea d'un fatto sensibile: o può mostrare il fatto e lo mostra: o non lo può additare, e allora quello a cui si parla o l'ha veduto cotesto fatto, o no. Se no, deve stare all'altrui detto; se poi lo ha veduto; allora noi per persuaderlo, ricorriamo alla sua memoria, e descriviamo il fatto con tutte le possibili particolarità in modo che l'ascoltante possa riconoscerlo e convenirne con noi. Questo terzo espediente

di cui si fa uso trattando de' fatti naturali, e per cui mezzo due persone ch'abbian veduto uno stesso fenomeno, ne vanno facilmente d'accordo; questo istesso è l'espediente abituale di comunicare e di dimostrare altresì i fatti interni. Se vero è che di quanto dentro di noi segue noi abbiamo coscienza, non v'ha dunque un fenomeno interiore (e qui si parla dei fenomeni essenziali alla costituzione della nostra natura), non ve n'ha uno che ripetutamente non senta in sè tanto l'infimo contadino quanto il filosofo sommo. Un sentimento rapido e inavvertito non dà certamente idea precisa del fatto: altrimenti la coscienza sarebbe il medesimo che la scienza. Ma questo sentimento lascia in noi certo una traccia di sè; imprime nella mente una nozione fedele, sebbene, alquanto indeterminata, di tutti i fenomeni interni. E mercè queste nozioni può l'uomo esprimere i proprii sentimenti, e comprendere dalle altrui parole gli altrui. Adunque i fatti di coscienza non sono del tutto incogniti ad uomo nessuno: e innanzi le osservazioni e le definizioni del filosofo, tutti ne avevano un'incerta idea. Alla memoria delle impressioni, mille volte da tutti provate, de' fenomeni mille volte sentiti, si rivolge il filosofo, per trasmettere e per provare le proprie scoperte. Di qualunque fenomeno e' tratti, egli è certo di non dir cosa affatto affatto nuova a nessun uomo che intenda il senso delle parole: purch'egli conduca la memoria del lettore o dell'uditore sulla traccia del fatto, sì ch' essi lo possano riconoscere per quello che avevano altra volta provato in sè stessi.

A questo fine deve il filosofo incominciar dall'offrire non l'idea analizzata e scempia del fenomeno, che così non sarebbe riconosciuto dai più; ma dal dipingere il sentimento che tutti n' hanno, e dipingerlo con le formole, con le immagini che usa il popolo per esprimere un tal sentimento; chè così la coscienza di tutti lo riconoscerà a primo aspetto. Mosso questo passo, e destata la reminiscenza che ha l' uditore del fatto, voi siete già bene innanzi. Tra voi

e lui non c' è più che una differenza: ed è, ch' egli ha del fenomeno un' idea confusa, e voi l'avete distinta.

E perchè l' ha confusa? Perchè non ha mai pensato a scernerne gli elementi. La nozione sua racchiude gli elementi del fenomeno tutti; ma la riflessione non ve li ha mai distinti: onde quella nozione è un' idea quasi in germe, un' idea non analizzata, un' idea nella prima sua forma, quand' è chiamata *impressione*, *sentimento*. La vostra nozione distinta non è che l' analisi della confusa ch' ha egli: ell' è come una medesima parola scritta ad oscure cifre nella intelligenza di lui, a chiari caratteri nella vostra. Basta dunque, per trasmettere ai vostri uditori, ai vostri lettori, la nozione precisa ch' è in voi, basta far loro notare gli elementi che in sè racchiude la nozione confusa la quale è in loro. E' ci sono cotesti elementi: ma eglino non li hanno mai osservati.

A tal fine convien prender le mosse dall' impressione prima, da cui ebbe origine la data idea: e a poco a poco distinguere le circostanze del fatto del quale la detta impressione è quasi il suggello: convien fare in modo ch' essi ci si trovino sempre, che riconoscano la conformità delle vostre parole col sentimento che provarono nell' atto di ricevere l' impressione suddetta; infinattantochè la loro nozione incerta e quasi compendiosa diventi un' idea netta, analitica; quell'idea appunto che voi volevate comunicare.

E con questo mezzo non solo comunicate l' idea, ma la dimostrate. Non è già una dottrina vostra che voi imponete, per dir così, a chi v' ascolta e vi legge: è una cognizione che voi fate ad essi acquistare, quella cognizione che avete voi stesso, e nel modo medesimo con cui voi l'acquistaste, ciòè analizzando la nozione confusa ch' è in loro com' era anco in voi. Non siete voi mica un viaggiatore che racconta le cose vedute in un paese ad essi incognito: siete un indicatore (a un dipresso come un professor di fisica) che fa ad altri osservare quello ch' ha osservato egli stesso.

E però la persuasione che viene dal sentirsi ben dimostrato un fenomeno interno, non è un atto di fede prestato alla testimonianza del maestro, è la fede ch' ognuno ha nel testimonio della propria coscienza. La quale coscienza, stimolata e diretta dalle indicazioni del professore, in un fenomeno già mille volte sentito, discerne delle circostanze vere e reali che non v' avea mai distinte.

Questa persuasione è della medesima natura e forza di quella che suol esser prodotta dalla dimostrazione d' un fatto visibile: con la sola differenza che nel caso del fatto *interno*, la memoria verifica le indicazioni del professore; e nel caso del fatto visibile, i sensi.

Una tale trasmissione delle interne nozioni segue, senzachè noi l' avvertiamo, in circostanze innumerabili della vità: gli è un fatto cotidiano, quasi continuo. Perch' esso *abbia* luogo, basta che due persone si comunichino gl' intimi lor sentimenti. Quando l' amico racconta all' amico quel ch' egli ha provato in un caso, se l' altro intende la narrazione, e se ne fa un'idea chiara, ciò vuol dire ch'egli nella propria memoria ritrova le tracce d' impressioni simili; ma che non le avendo sentite assai forte o assai a lungo, non ne ha notate le particolarità: se non che alla pittura che gliene vien facendo l' amico, egli le riconosce, le distingue, le comprende benissimo. In questa maniera, anco le persone più inette all' analisi de' fatti interni, intendono le pitture del cuore umano che si leggono ne' moralisti e ne' romanzieri. Il fatto poi è sensibilissimo nelle rappresentazioni drammatiche.

Vedete con che vivace ed unanime assentimento gli spettatori accolgono que' tratti veri dell' umana natura sì profondamente sentiti e sì francamente espressi nelle migliori commedie di Moliere. Fra tanti uomini radunati non ve n' ha uno forse che non abbia più d' una volta avuta coscienza di que' movimenti naturali della passione, e non n' abbia più volte notati in altri gl' indizj: eppure tutti

quasi, per non aver con la riflessione determinate queste osservazioni sì famigliari, per averle abbandonate appena raccolte, non n' hanno idea chiara: sola la memoria n' ha nel suo secreto serbata l' impressione; e quando il pittore della natura ne segna a gran tratti l' immagine generale, tutti riconoscono la verità dell'imitazione, e applaudiscono. La rappresentazione d' una commedia o d' una tragedia è veramente un corso d' osservazione interiore.

Ora se il poeta può trasmettere a' suoi uditori un qualche frammento della scienza dell' anima umana, perchè nol potrà egli il filosofo? E se il pubblico può giudicare la falsità o l' esattezza delle osservazioni del poeta, perchè sarà egli incapace a riconoscere la verità delle analisi del filosofo, purchè questi glie le sappia presentare con arte e nelle forme opportune? Generalmente parlando, quando il filosofo non giunge a trasmettere o a dimostrare le proprie idee, vuol dire che o le sue osservazioni non son giuste, o non sono presentate nel debito modo.

Non esageriamo però. E ne' fenomeni interni e negli esterni v'ha due sorte di circostanze, altre marcate e quasi in rilievo, altre delicatissime, quasi pieghe in un quadro, che, per distinguerle, conviene aguzzarvi ben l' occhio. Quest' ultime tanto nel mondo fisico quanto nel mondo interno, sfuggono inosservate alla più parte degli uomini: e per coglierle convien essere naturalista o filosofo, vale a dire osservatore per professione e per abito. Ma siccome il professore di fisica o di chimica può far osservare a' suoi uditori le principali circostanze d' un fenomeno corporeo; così parimente per esperienza sappiamo esser possibile ridestare nella coscienza altrui la rimembranza delle più rilevanti circostanze d' un fenomeno interno. Io ho sempre veduto che fino gl' intelletti più rozzi e meno riflessivi distinguevano egregiamente queste circostanze più grosse. Ma d' altra parte se la descrizione che voi d' esse fate, non è vera ed esatta, se le vostre osservazioni non sono ancor

giunte alla precisione desiderabile, l'intelligenza altrui che non ci vede ben chiaro, ricalcitra, e vi nega il suo assenso. Chi v'ascolta non sa, è vero, correggervi, nè dir meglio di voi, ma il suo senso comune non sa nemmeno aderire alle vostre osservazioni inesatte; dubita, s'inquieta, diffida; e, pieno del sentimento di quella verità ch'egli non sa precisare, aspetta di poterla vedere qual'è, per riconoscerla, e dire francamente: ella è dessa. Dato che voi abbiate nel segno, e indicati i veri caratteri del fenomeno, l'assentimento allora è pronto, unanime, vivo: e la vostra parola corrisponde sì bene al sentimento di tutti que' che v'ascoltano, che tutti s'avveggono come l'analisi da voi fatta traduce quasi fedelmente la coscienza comune, ch'è anch'essa un'impronta, a dir così, della realità suggellata negli animi.

Ecco ciò che intorno al modo di trasmettere e dimostrar *la scienza de' fatti interni*, il limite prefisso al presente discorso ci conceda d'indicare. Cotesto metodo non è lo stesso che quel delle scienze naturali, ma per diversa via giunge al fine, cioè trasmette l'idea, persuade, convince. Certamente gli è un metodo ch' ha i suoi limiti, le sue imperfezioni; perchè non ogni nozione interna si può trasmettere a chi non ha imparato a osservare; perchè talvolta l'idea del filosofo non è ben compresa; perchè la persuasione dell'uditore non è piena sempre, e o deriva da condiscendenza o da inscizia. Ma il metodo per cui s'insegnano le scienze naturali è egli poi libero da tutti cotesti pericoli? Chi mi dice che sia più difficile a un professore di chimica illudere gli occhi de' suoi uditori per quel che spetta a certe circostanze dell'esperienza, che non ad un professore di filosofia ingannare la coscienza altrui per ciò che spetta ai caratteri d'un fenomeno interno? Chi mi dice che l'allievo il quale assiste ad una esperienza chimica mai più veduta, ne porti seco un'idea più esatta che non sia l'idea di colui il quale ascolta la descrizione d'un fenomeno interno ch'egli ha mille volte provato in sè stesso?

L'uno assiste alla esperienza cogli occhi propri, l'altro ascolta la descrizione con la propria coscienza. Quasi sempre le nozioni della realità dall'altrui bocca insegnate s'improntano nella mente alquanto inesatte; e la persuasione che ne viene non è sempre forte e legittima quanto dovrebbe. Il professore indica, non insegna: solo l'osservatore *sa* veramente, ed è veramente convinto (1).

L'ordine delle idee ci conduce a cercare come e a quali condizioni nelle scienze naturali è dimostrata l'autenticità d'una verità di fatto; e a vedere se le verità de' fatti interni possano divenire autentiche del pari; certe cioè, ed universalmente evidenti.

Quando il naturalista scopre un nuovo fatto, la realità di questo è per lui una verità: pubblicata ch'egli abbia la sua scoperta, gli altri cominciano a presumere che il fatto sia vero. Tale presunzione è l'effetto della naturale fiducia che ha l'uomo nella testimonianza dell'uomo: così crediamo al viaggiatore che torna da lontani paesi; così al testimone disinteressato e oculare. Ma questa presunzione non è già convinzione, non dà alla scoperta una certezza scientifica: se ciò fosse, basterebbe attestare un fatto, e descriverlo, perch'esso fosse già dimostrato, ed appartenesse alla scienza. Quindi è che l'osservatore non pretende nè anche una fede sì cieca. Egli crede perch'ha veduto; e dice agli altri: = vedete anche voi; accertatevi. = E ne indica i mezzi. Tutti dunque sono invitati a verificare da sè la realità del fatto scoperto. E quand'anco nessuno pensasse a farlo, la sola proposta, la sola possibilità del verificare rende probabile l'asserzione del naturalista molto più che i racconti d'un viaggiatore, o la deposizione d'un

(1) Sì: ma egli è molto più facile verificare con un esperimento chimico le proprietà d'una sostanza, che non riconoscere con l'osservazione (vale a dire con la meditazione) una legge dell'intelligenza. *Trad.*

testimone, la cui veracità non può essere posta a cimento. Questa probabilità tuttavolta non è certezza: giova credere che il naturalista non ha voluto ingannarci, ma può bene essersi ingannato egli stesso.

Quando poi degli altri naturalisti, degli altri uomini cioè che sanno veder bene in una esperienza, hanno verificato l'osservazione, e veduto co' propri occhi il fatto qual egli lo descrive, allora l'asserzione di lui diventa una verità della scienza; poich'è quasi certo che chiunque voglia e sappia verificare la detta asserzione, la troverà esatta e giusta. Quelli che hanno verificato, lo sanno; gli altri son certi di poterla, quando vogliono, verificare, e in questa fiducia s'acquetano.

Ecco ciò che, trattandosi d'osservazioni sensibili, si chiama certezza. Chi ha veduto da sè, crede ai sensi propri; gli altri credono a chi ha veduto da sè. La fiducia del pubblico non è fondata soltanto nella capacità degli osservatori, nella concordia della loro disinteressata testimonianza; si fonda inoltre sopra questa essenziale credenza, che chiunque siasi può verificare il fatto attestato. Ecco perchè la detta fiducia è tanto ferma: tanto più ferma di quella fede che si presta al detto altrui in cose riguardanti la storia, in cose che verificare è impossibile.

Esposte così le condizioni della certezza nelle scienze naturali, è sciolta quasi la nostra questione. E invero che ci vuol egli perchè un'osservazione diventi una verità di fatto provata? Non mica che l'esattezza del fatto sia stata avverata da tutti, ma che sia riconosciuta dalle persone della scienza, e che possa essere verificata da chiunque lo brami. Or bene: i fatti di coscienza non son forse accessibili all'osservazione di tutti i filosofi, e di quanti vogliono abituarsi a notare quanto segue nel loro interno; appunto come i fatti sensibili può osservarli chi vuole? Quando dunque un filosofo descrive un fenomeno di coscienza, può non solo qualunque filosofo, ma qualunque uomo

esaminarlo da sè, e verificare la cosa. Può verificarlo chi sa; e può saperlo chi vuole apprendere ad osservarlo. Ora, ell'è cosa certissima che i fenomeni interni son soggetti a leggi costanti, e comuni agl'individui tutti. Essendo dunque l'oggetto da osservarsi per tutti il medesimo, e l'osservazione essendo possibile, tutti coloro che li osservano attentamente e di buona fede debbono arrivare ai medesimi risultati, cioè a verità di fatto ben provate ed autentiche.

Certo, in alcuni punti d'osservazione interna tutti tutti non andran mai d'accordo: come in quelle circostanze che non solo sfuggono per la loro sottigliezza all'accorgimento dei più, ma il filosofo stesso non le può veder nette e a suo agio; simili in certa guisa a que' minutissimi fenomeni che appena si lascian cogliere sotto un forte microscopio: onde ciascuno le intende a suo modo, come a lui pare che stieno, o che debbano stare. Ma sieno pure quanti mai piace cotesti fenomeni oscuri, ne resteranno sempre nel mondo interiore tanti e tanti evidenti in modo da non lasciar luogo a dubbio, e tant' altri le cui circostanze non sono men certe purchè si studino con perseverante attenzione. Che rispetto a tali fenomeni, i filosofi possano e debbano intendersi fra loro, a noi pare certissimo; e il contrario ci sembrerebbe un assurdo (1).

Per giungere a intendersi bene sulla natura d'un fenomeno interno, basta, secondo me, che chi primo l'osserva ne dia una descrizione fedele con tutte le circostanze da lui osservate. Se no, quelli che vorranno osservarlo da sè o lo scambieranno con un altro fenomeno, o l'osserveranno in altre circostanze, e così non converranno col primo: non perchè la natura de' fenomeni interni varii secondo le coscienze, o che non si possa discernerli chiaro, ma

---

(1) Sì: se nelle questioni filosofiche non ci fosse un interesse a dissimulare una qualche parte di verità. *Trad.* (V. la nota alla pag. 11.)

perchè due osservazioni non possono rincontrarsi se cadono sopra due oggetti diversi. Ecco, a parer nostro, il perchè delle tante dissensioni de' filosofi intorno a' fenomeni di coscienza. Egli è che non li hanno finora esattamente descritti, nè bene indicate le circostanze in cui li osservarono. Quindi si frantesero spesso: e ognun di loro o parlava d'un altro fenomeno, o d'altre circostanze del fenomeno stesso; onde le descrizioni tutte differenti, e le dispute sempre vive. Quindi è che da' tempi antichissimi si sostengono con sempre uguale animosità tre o quattro opinioni diverse sul fatto della certezza, sul fatto della libertà. E se si esaminassero bene tutte le contraddizioni della filosofia in materia di fatti interni, si vedrebbe che la diversità delle idee non cade sopra i medesimi fatti, ma sopra fatti differenti confusi sotto il medesimo nome. Non già che sia cosa impossibile, e nè pur difficile descrivere un fatto in modo da renderlo riconoscibile a chi lo rincontra: ma i filosofi non ci hanno pensato gran cosa. E perchè? Perchè la cognizione de' fatti non è il loro scopo primario? E' non pensano che a sciogliere le questioni; a' fatti non ricorrono che per incidenza, pur per giustificare la soluzione delle questioni ch'han già bell' e adottata. E però non solo non curano di circostanziarli; ma non ne sentono, non ne osservano, non ne fanno osservare altre circostanze che quelle che fanno gioco alla loro idea preconcetta.

Da quel che s'è fatto o da quel che non s'è fatto sinora in filosofia non è lecito dunque conchiudere che sia impossibile la scienza de' fenomeni interni, perchè la filosofia non avendo questi a suo scopo, non curò di discernerli. L'esperienza passata è condotta male, e non prova nulla. Guardando alla natura delle cose in sè stessa, noi troviamo che i fatti interni sono osservabili; sappiam di certo che in tutte le coscienze e' sono i medesimi: non si può, è vero, farli toccare nè annusare, ma si può bene indicarli in modo da renderli sensibili a chiunque ha sentimento:

e da queste verità deduciamo che un fatto interno può esser reso così certo ed autentico come un fatto sensibile. Ed ecco come: il fatto osservato dal filosofo può essere indicato agli altri con tutta precisione: gli altri dunque possono verificare l'osservazione col confronto della viva realità: se la trovano esatta, son belli e d'accordo: se no, possono indicare le circostanze del fenomeno che credono o taciute o alterate: e, poichè il fenomeno è in tutti il medesimo, gli è impossibile che alla fin fine non si mettan d'accordo. E in tal caso la nozione di cotesto fenomeno diventa degna di credenza, diventa scientificamente certa, come la nozione d'un fenomeno esterno dei men disputati: colla sola differenza che l'uno si verifica con la coscienza, infallibile in chi non è pazzo; l'altro co' sensi, talvolta fallaci. Si prolunghi quanto mai piace il parallelo fra le due scienze: e si troverà sempre che la differenza sta nei mezzi di verificare, non mai nel grado di autenticità e di certezza.

Si osservi per altro una cosa. La verificazione della qual parliamo è possibile: si può dare al fatto interno la stessa esattezza che a un fatto del mondo esteriore: ma quel grado d'esattezza che basta per autenticare i fatti sensibili, non basta, almeno per ora, ad autenticare gl'interni. Se dieci fisici attestano un fenomeno naturale, tutti lo credono; non così se dieci filosofi s'accordassero nell'attestare un fenomeno di coscienza. Eppure dovrebb'essere altrimenti: poichè la ragione del credere in ambedue i casi è la stessa. Or da che viene la differenza? Prima dal pregiudizio che ci siamo ingegnati di combattere in questo discorso, secondo il quale i fenomeni di coscienza non possono esser bene accertati: poi dal disgusto che ispirano ai più gli eterni litigi de' filosofi; da ultimo, dalla stessa facilità di verificare in sè stesso i detti fenomeni. E in fatti, ove si tratti di sentimento, tutti si credono in diritto e in potere di ben giudicare. Non è come nelle

scienze naturali che i giudici competenti, a detta comune, son pochi: qui nessuno si fida al detto altrui, tutti voglion decidere: e in ciò sta l'inganno. Perchè se tutti hanno coscienza di fenomeni interni, non tutti son usi ad osservarli, ad analizzarli: pochi conoscono che cosa sia il vero metodo sperimentale, in che consista la legge dominatrice d'un fatto; pochissimi poi sanno sceverar questa legge dalle accidentali circostanze che, a dir così, la rinvolgono. Dunque cotesto universale diritto è, assolutamente inteso, un bel pregiudizio: ma pregiudizio pur troppo vero: onde avviene che in luogo d'attenersi agli uomini della scienza, tutti vogliono giudicare del fatto, ma alla leggera, senza riflessione, senza critica, dietro le incerte rimembranze che ne conservano da un'esperienza sovente lontana. Verificazioni tali, fatte così su due piedi in una conversazione, devono di necessità dare de' risultati divergenti, contradditorii, i quali poi confermano l'opinione volgare che le verità di sentimento (1) sono essenzialmente individuali, incomunicabili. E però correrà lungo tempo innanzi che le nozioni de' fatti interni più autentiche, sieno conosciute per tali; come suol essere delle osservazioni dei naturalisti: sinattanto almeno che l'autorità de' filosofi non si faccia rispettare con lavori solidi, conscienziosi e fecondi. Ma da questo, io ripeto, non viene già che la scienza pecchi d'irrimediabile perplessità. I pregiudizi contrarii alla filosofia si dileguéranno come tutti gli altri pregiudizi, quando si penserà a screditarli co' fatti.

---

(1) Ci dispiace di dover parere sofistici: ma il linguaggio scientifico è già tanto inesatto, che non è necessario accumularvi nuove incertezze, le quali provengono non da confusione d'idee, ma da semplice negligenza. Tutte sono verità di sentimento, in quanto l'uomo le sente: in quanto appartengono a quel che più comunemente così si chiama, le verità psicologiche sono *di sentimento* meno forse delle altre. *Trad.*

III.

Opinioni de' fisiologi intorno a' fatti di coscienza.

Delle verità che ci siamo ingegnati di qui dimostrare, le più importanti e fondamentali son già più o meno apertamente dai fisiologi stessi accettate. Convengono anch' essi, che i fatti di coscienza son cosa reale, che son di natura diversa dai fatti sensibili, ch' è necessario osservarli, ch' è possibile condurli ad evidente certezza. Di più, essi introducono nella scienza fisiologica un certo numero di cotesti fatti, e li tengono per indubitabili quanto i fatti della organizzazione corporea. Questa mentita che i naturalisti stessi danno ai principii del sensualismo in fatto di certezza, è una forte conferma dell' opinione nostra: e però giova indicare come le ricerche fisiologiche abbiano condotti questi uomini a riconoscere verità disprezzate e negate da altri naturalisti, lor pari. Così indicheremo ancora il principio regolatore del loro metodo, fatto singolare dell' intelligenza, al quale essi non badano, ma che merita d' essere considerato.

Osservando la via che i fisiologi tengono nello studio dei fenomeni della vita, si conosce che quel che li guida è un' idea superiore e anteriore alle loro ricerche, un' idea che per essi è vera *a priori*, e che fissa loro e il fine a cui debbon tendere, e l' esperienza per cui debbon mirarvi; un' idea insomma, senza la quale nulla avrebbero mai scoperto, perchè nulla avrebbero mai cercato. Ed è l' idea delle circostanze essenziali, ossia degli elementi integranti e necessarii d' un fenomeno. Aprite i libri di fisiologia; e troverete che lo studio d' un fenomeno d' una *funzione* della vita sta, secondo loro, nella ricerca di cinque principali circostanze. 1. L' organo, principio del fenomeno. 2. L' occasione eccitante, che move l' organo a

produrre il fenomeno. 3. L'operazione che lo produce. 4. Il fenomeno in sè. 5. La sua causa finale, il suo scopo.

Prendiamo, per esempio, il fenomeno della masticazione. La bocca, la lingua, le mascelle, i muscoli che ad esse danno il moto, ecco l'organo della funzione: la fame, la volontà, la presenza del cibo, ecco le occasioni che eccitano la funzione e la determinano: la triturazione del cibo per mezzo della lingua e de' denti, è l'operazione: il fenomeno propriamente detto è lo stato nuovo del cibo, triturato e imbevuto di scialiva: il fine immediato del fenomeno è la possibilità d'inghiottire il cibo, il fine ulteriore è l'agevolezza di digerirlo, il fine ultimo è il nutrimento del corpo.

Lo studio d'una funzione qualunque pe' fisiologi consiste nel determinare le dette cinque circostanze: anzi dall'esame di questo metodo (e chi l'osservi bene, ne converrà meco) risulta:

1. Che finattanto che le cinque accennate circostanze non sieno determinate, il fisiologo non crede di avere una compiuta idea del fenomeno. E cotesto ha luogo in molte delle funzioni vitali, p. e. nella secrezione della bile: della qual funzione tre sole circostanze si conoscono, e sono l'organo ch'è il fegato, il fenomeno ch'è la secrezione, il fine ch'è la digestione: anzi come la bile contribuisca alla digestione, s'ignora. Ma dell'operazione di cotesta secrezione e delle circostanze che la determinano, nulla è noto. — Il fenomeno della masticazione è dei meglio cogniti in tutte le sue circostanze.

2. Che, conosciute tutte le dette circostanze, allora il fisiologo crede che la funzione è ben conosciuta, e che inutile sarebbe ricercare più oltre. Così è della masticazione, della qual si sa tutto quello che può sapersene: si conoscono le circostanze determinanti l'organo ad operare: si conosce come l'organo è fatto, come opera, l'effetto dell'azione, il fine di essa nella vita animale.

Lo spirito dunque riman soddisfatto, e non cerca più in là (1).

3. Che se d'un fenomeno nessuna delle dette circostanze è cognita, egli è impossibile studiarlo, perch' è impossibile conoscere ch' egli esista. La scoperta d' un primo elemento d' una funzione è sempre effetto di caso, quando non abbia un dato naturale anteriore alla scienza. E la storia della fisiologia lo dimostra.

4. Che, data una sola delle dette circostanze, certo è che tutte le altre esistono: non resta che determinarne l' idea. Dietro a questa ferma persuasione, e dietro alle indicazioni che dà l' unico elemento conosciuto, il fisiologo immagina l' esperienze convenienti per iscoprire anco gli altri. Basta, p. e., scoprire una nuova parte del corpo, per conchiudere di certo ch' essa serve a qualcosa: quindi si cerca il fenomeno ch' essa produce o che concorre a produrre, il *modo* con cui lo produce, le circostanze ed il fine. Così se si scopre un effetto nuovo nel corpo umano, p. e., che delle gocciole di bile sien cadute nell' intestino tenue, certo è che cotesto effetto è prodotto a qualche modo, per un qualche fine, da un organo che opera dietro l' influsso di certe circostanze. Adunque la scoperta dell' organo, o dell' effetto, o d' uno insomma de' cinque elementi d' un

(1) Questa soddisfazione è cosa affatto relativa. Chi si contenta di poco, e a chi il moltissimo non fa che accendere la curiosità. La funzione della masticazione è una delle meglio conosciute; ma pure io non direi che nulla rimanga a conoscere circa la formazione delle parti tutte dell' organo, circa la differenza che corre tra gli effetti prodotti dalla funzione quand' è compiutamente esercitata, e quando non è esercitata che a mezzo, come ne' bambini e ne' vecchi; circa il fine della diversità notabilissima della masticazione ne' ruminanti, e tant' altre circostanze, non solo non accessorie, ma che forse col tempo si scopriranno essenzialissime ad illustrar la natura della detta funzione. E ciò molto più nei fenomeni interni, dove i modi delle operazioni e gli effetti sono assai meno apparenti; dove per conseguenza è assai facile prendere una minima parte della conoscenza per la conoscenza compiuta. *Trad.*

fenomeno, prova l'esistenza di tutti e cinque: e perchè quell' elemento la prova, però è che poi se ne cerca. Così la posizione delle valvole delle vene condusse l'Harvey alla scoperta della circolazione del sangue.

5. Che quand'anco l'osservazione non giunga a scoprire tutte le circostanze d'una funzione, il fisiologo è certo però ch'esse esistono. Non s'è mai potuta discernere l'operazione della secrezion della bile: ma tutti credono nondimeno che un'operazione nell'interno dell'organo ha ben luogo per produrre la bile.

Ecco le linee principali del metodo che i fisiologi tengono nello studiare i fenomeni della vita. Tutti dunque i lor passi sono la conseguenza d'una nozione, per essi evidente e autorevole quanto un assioma: ed è che ogni fenomeno possibile porta di necessità seco i cinque accennati *elementi*: perchè, finattanto che non li hanno conosciuti tutti e cinque, non credono di aver conosciuto bene il fenomeno; perchè, conosciuti che gli hanno, riposano nella credenza di possedere compiuta la verità; perchè, conosciuto che n'abbiano un solo, si mettono alla ricerca degli altri; perchè, quand'anco non possano conoscerli tutti, son certi però della loro esistenza. E che queste cinque circostanze siano essenziali ad ogni fenomeno, lo prova il fatto; che se una almeno non sia conosciuta, il fenomeno rimane incognito: ma basta conoscerne una per credere all'esistenza del fenomeno stesso.

Or dond' hanno i fisiologi la nozione delle circostanze suddette? Dalla fisiologia no certo, perchè questa nozione è appunto la norma che li guida nell'indagine de' fenomeni fisiologici. Nemmeno dall' esperienza, cioè dall'avere osservato che uno o un altro fenomeno le dette circostanze comprenda: perchè dal fatto d'uno o d'un altro non si potrebbe fare una regola pe' fenomeni tutti: e i fisiologi son certissimi che in tutti i fenomeni i cinque detti elementi son contenuti; od almeno operano come se lo credessero

fermamente. Cotesta nozione non viene dunque nè dalla fisiologia, nè dall'esperienza, perch'è più vecchia e de' fisiologi e della fisiologia; e perchè la sua universalità la mette fuor del dominio delle massime dell'esperienza, la quale non può comprendere tutti i casi possibili. Basta pensarci per riconoscere in questa nozione uno di que' principii di senso comune, un di quegli assiomi evidenti per sè, che si trovano, non si sa come, in tutte le menti, e che ci rivelano con certezza da noi nè discussa, nè contrastata, verità non imparate da noi, e che noi non potemmo verificare in tutta la loro universalissima ampiezza (1).

Siccome ogni cangiamento, ch'è quanto dire ogni fenomeno, noi conosciamo che deve necessariamente avere una causa, così ogni qualvolta una causa produce un effetto, noi siam certi ch' essa per produrlo opera in una qualche maniera. E siccome l'idea d'un' operazione è associata inevitabilmente nel nostro spirito all'idea d'un effetto prodotto da una causa, così non possiam concepire che una causa operi senza nulla che la determini, nè che produca un effetto insufficiente od inutile. Tutto ciò che segue nel mondo ha per noi non solo una *causa* ma un *fine*, non sólo un *fine* ma una *ragione*: onde l'idea di *cangiamento* ossia di *fenomeno* trae seco di necessità quelle di *causa*, d' *operazione*, di *ragion sufficiente*, di *fine*. Le son tutte idee inseparabili: una le tira dietro a sè tutte: e tutte insieme formano l' intera idea del fenomeno: la quale idea noi sentiamo essere l'espressione vera, universale della natura della

(1) Questo principio fecondo, espresso qui con la equivoca frase di *senso comune*, è svolto mirabilmente dal ch. Rosmini nel suo bel *Saggio sull' origine delle idee*, opera che merita d' essere meditata da chiunque ama la scienza. Quello che nelle idee è di comune, d' universale, di possibile, è dal Rosmini evidentemente dimostrato essere affatto superiore all' esperienza del senso; e di questo fatto complicatissimo la cagione suprema è ridotta all' ultima semplicità, a quella semplicità ch' è quasi rivelatrice delle idee grandi e feconde. *Trad.*

cosa. Gli è perciò che, nella pratica, quando un fenomeno c'è indicato da una delle sue circostanze essenziali, noi concepiam tosto anco l'altre, e (o possiamo scoprirle o no) siam certi della loro esistenza.

Il fondamento del metodo de' fisiologi è questa nozione naturale degli elementi d'un fenomeno: se non ch'essi veggono la causa del fenomeno nell'organo stesso, cioè nella parte del corpo dove il fenomeno si produce. Questo lor modo di vedere è cosa importante: spieghiamolo.

Se s'eccettua la causa la qual noi sentiamo che pensa e *opera in noi*, tutte l'altre sfuggono all'osservazione: ond'è che nello studiare i fenomeni naturali dobbiam sempre supporne esistenti le cause: determinarle non possiamo. E però l'idea che noi ci facciam d'una causa, è sempre la medesima, cioè come d'una forza o d'un principio atto a produrre gli effetti che ci cadono sotto i sensi. Quest'idea non è punto materiale: anzi tanta è la differenza dall'idea che noi ci facciam d'una forza all'idea che abbiamo d'un corpo, che la forza la teniamo per cosa incorporea di natura sua, sebbene si possa, così per ipotesi, collocarla in un corpo, o concepirla come una proprietà della natura corporea. Quando dunque vediamo un fenomeno, e supponiamo ch'esso ha la sua causa, questa causa non la collochiamo nel corpo o in una parte del corpo, ma in una forza sconosciuta, l'idea della quale è distinta affatto dall'idea di materia (1). Tal è l'induzione naturale che noi facciamo: e in fisica, dove i fenomeni si veggon seguire

(1) Le idee di materia e d'azione pugnano insieme. Un corpo che si muove da sè è più difficile a concepir d'uno spirito. Quindi è che i materialisti son costretti ad ammettere l'azione d'una cieca necessità sulla natura, azione che, ben considerata, ha tutti i caratteri dell'azione divina, salvo quelli che lo spirito di sistema di suo arbitrio le toglie. Essi cambiano il nome, ma il fatto rimane lo stesso. Chi afferma che quest'universo non è che un caos morale, ed un ordine fisico fortuito, non distrugge con la sua sentenza le proprietà che dimostrano l'esistenza d'un ordine e d'una libertà. *Trad.*

quasi indifferentemente in tutti i corpi, non andiamo più oltre. Ma quando un effetto si manifesta sempre in un dato corpo, o nella data parte d'un corpo, noi nel supporre di quest' effetto la causa, comprendiamo insieme che quel tal corpo o quella data parte è organizzata in modo da produr quell' effetto. La qual supposizione si converte in certezza quando tra l' organizzazione del corpo e l' effetto prodottovi noi troviamo una convenienza, un legame. E ciò s' avvera in tutti i fenomeni degli enti organici: tra il fenomeno e la parte dove il fenomeno ha luogo passa una connessione tale, che non solo esso non ha luogo in altra parte, ma togliendo o guastando la parte, si toglie o si guasta il fenomeno: anzi talvolta è visibile come la parte con la materiale sua forma giovi a produrre il fenomeno stesso. Ciò essendo, l' idea del fenomeno s'associa non solo all' idea d' una forza che n' è cagione, ma ancora all'idea della parte materiale ch' è l' organo unico della produzione e par che ne sia il necessario istrumento. In tal caso, perchè la causa non può produrre il fenomeno senza l' organo, la causa, agli occhi della scienza, è riposta nell' organo, quasi in sua sede; la parte visibile è quasi il rappresentante della forza invisibile: e finisce che queste due condizioni del fenomeno da taluni si confondano affatto insieme.

Ecco come i fisiologi giunsero a sostituire sempre l' organo alla causa nella nozione degli elementi d'un fenomeno: come, p. e., invece di distinguere nel fenomeno della digestione, la causa ch' è incognita, e l' organo ch' è lo stomaco, essi piglian lo stomaco come e principio del fenomeno ed istrumento. Certo; trattandosi d' un fatto in particolare, non guasta che si faccia un mescuglio dell' organo con la causa; da un canto, l' osservatore non può acchiappare la causa, e non vede che l' organo; dall' altro, giacchè la causa opera sempre per mezzo dell'organo, considerare il fenomeno nell' organo, egli è come un considerarlo

nella stessa sua causa (1). Ma il fatto si è che alterare la verità non è mai un bene; e che l'aver confuso due idee ben distinte in sè stesse ha condotto i fisiologi a un sistema ipotetico affatto per ispiegare i fenomeni della vita. A forza di confondere le due idee, finì ch'essi presero per verità dimostrata l'identità delle cose. Ciascun organo diventò per essi il principio del fenomeno che quivi ha luogo: lo stomaco digerisce, il fegato opera la secrezione della bile; e il cervello . . . . . . il cervello pensa. E perchè l'organo non è che un composto di molecole di materia, perciò per *ispiegare* come da questo composto risulti una forza, bisognò dare all'aggregato delle molecole quella virtù che a ciascuna d'esse manca; bisognò mettersi in capo che quelle molecole le quali non possono da sè digerire, separar la bile, pensare (e non lo possono, perchè, disgregate che *sono*, non conservano più la forza di prima), queste molecole, in virtù della loro composizione, costituiscono altrettante cause atte alla digestione, alla secrezione della bile, al pensiero: bisognò insomma considerar la forza vitale come il risultato di molte forze particolari, ciascuna delle quali non è poi che il risultato della costituzione particolare degli organi differenti. Ma questa teoria non è che un'ipotesi: perchè vero è bene che l'organo è necessario alla produzione del fenomeno, ma qual fatto, quale induzione, quale analogia prova ella, che l'organo ne sia la causa? Non solo il supporre distinta la causa dall'organo, non è cosa assurda; ma non implica le contraddizioni a cui la

(1) Non mi pare: e l'autore si disdice nelle parole che seguono. La confusione della causa coll'organo, e in generale della causa col mezzo, se si potesse operare per intero nella intelligenza dell'uomo, e applicar nella pratica, l'uomo non giungerebbe più a conoscere nemmeno le cause prossime, ricadrebbe in un idiotismo incurabile. — Chi dichiarasse l'identità della terra necessaria alla vegetazione col principio della vita vegetabile, l'identità della pietra necessaria all'edifizio col disegno dell'architetto, non sarebbe punto più pazzo di chi affermasse la ragione riposta nel cervello e ne' nervi che con esso comunicano. *Trad.*

prima ipotesi conduce, nè le conseguenze, per lo meno strane che ne discendono: e ci sarebbe facile dimostrarlo.

Ma checchè di ciò sia, certo è sempre, che l'organo quale i fisiologi lo intendono, non è che la causa incognita del fenomeno, identificata (bene o male) con quella parte del corpo nella quale il fenomeno si manifesta. Certo è dunque che nelle loro ricerche entra sempre la nozione delle circostanze costituenti un qualunque fenomeno, e che questa nozione dirige continuamente e ispira i lor metodi, e li rende fecondi.

Ed è cosa poco osservata, ma importantissima questa dell'influenza, che nelle scienze esteriori esercitano certe verità razionali. Giacchè gli assiomi non sono già, come crede taluno, proprii solo alle scienze di raziocinio: n'hanno anco le scienze di fatto; e senza questi l'osservatore non saprebbe nè dare un passo nè intendere la natura. Per es la nozione degli elementi d'ogni fenomeno è un vero assioma. Questa nozione infatti che cos'è? È la legge necessaria di qualunque fenomeno; e la determinazione di quel che deve in ogni cangiamento che accada nella natura inevitabilmente seguire. Or donde conosciam noi questa legge? Come sappiamo ch'essa è universale? Con che fondamento crediamo noi che ad essa sieno soggetti tutti fenomeni e passati e presenti e futuri, in qualunque punto dello spazio possano mai o abbiano mai potuto aver luogo Questa persuasione non può venire dall'esperienza, ripeto l'esperienza non abbraccia il possibile: e poi ne' fenomeni ch'essa osserva, non vedrebbe altro che una serie di fatti se la nozione della legge universale di tutti i fenomeni non l'ajutasse a vedere i rapporti che passano fra questi fatti

La detta legge non è che un concetto della ragione come tutti gli assiomi. La prima volta che noi vediam un cangiamento qualunque nelle cose, intendiamo subit ch'esso ha una causa, la quale per produrlo ha operato che una qualche circostanza le diede occasione a operare

e finalmente che quest' effetto divien causa anch' esso, e produce un qualche risultato, e rivolto ad un fine. E tutto ciò lo intendiamo anche prima d' aver osservato qual sia la causa, quale l' operazione, quale la ragion sufficiente, quale il risultato. La nozione nostra ci par vera, non perchè si vede che così sia, ma perchè si sente che così dev' essere: e appunto perchè la cosa è da noi concepita come necessaria, perciò l' applichiamo a tutti i casi possibili, come una legge universale di qualunque fenomeno.

Senza questo lume primitivo, la natura sarebbe per noi un tenebroso enigma, e sterili sarebbero le nostre osservazioni tutte. Si vedrebbero i fatti: ma non sapendo ch' essi hanno una causa ed un risultato, non si cercherebbe ne da che fatti dipendano; nè come da quelli derivino, nè quali conseguenze producano: ogni fatto resterebbe da sè, quindi insignificante; perchè quel che costituisce la scienza è la cognizione non tanto del fatto, quanto della legge che lo domina, dell' orgine sua, delle sue conseguenze. A che ci gioverebbe sapere che gli alimenti ricevono nello stomaco una certa alterazione, se non ne sapessimo nè la maniera nè il fine? Che idea avremmo noi del fenomeno della digestione, o come potrebbe il medico con ciò rimediare ai disordini di cotesta funzione? Come poi potremmo noi scoprire le cause, il modo, il fine del fenomeno, se per ragione non sapessimo che qualunque fenomeno dev' esser prodotto in un certo modo, da certe cause, per un certo fine, e se non dirigessimo l' osservazione a indagare le accennate circostanze? La natura è quasi un dramma di cui sola la ragione ci scopre l'intreccio.. Il mondo de' fenomeni è per noi un misto sempre cangiante di fatti isolati: ed è la ragione che a questo spettacolo dà un significato, indicandoci che ogni fenomeno è causa ed effetto d' un altro, e rivelandoci nell' insieme di tutti i fenomeni un' immensa catena di cause e d' effetti, ch' è l' armonia dell' ordine universale. Rivelazione semplicissima perchè sottintesa in

un concetto volgare ma fecondo e sublime; il concetto, io dico, della legge assoluta da cui tutti i fenomeni son dominati.

Questo concetto è l'assioma fondamentale di tutte le scienze di fatto, la fiaccola illuminatrice de' lor passi, l'anima del loro metodo: conseguenze di questo concetto son tutti i processi che i fisiologi tengono nello studiare i fenomeni della vita. L'idea del fenomeno non è per noi che la concezione delle circostanze che lo costituiscono. Finchè non ci si sveli una almeno di dette circostanze, noi ignoriamo affatto il fenomeno; ma saputane una sola, sappiamo tosto che il fenomeno esiste, e ch'esistono quelle circostanze di esso che ignoriam tuttavia. Convien dunque determinarle: e però il fisiologo si mette a sperimentare; lavoro che sarebbe o impossibile o inutile, s'egli non avesse già una qualche idea della cosa ch'egli cerca (1), se non conoscesse i segni a cui può ravvisarla. Ogni problema fisiologico si riduce alla formola: *Data una o più circostanze costituenti una funzione, determinare le altre.* Il primo dato del problema viene dal caso; l'osservazione lo scioglie: ma la ragione è che lo concepisce, e ne dà la formola; e senza la ragione non si saprebbe nè che cercare nè che sciogliere.

E ciò s'applica siccome allo studio di ciascuna funzione; così della vita. La vita infatti è un grande fenomeno, che studiar non si potrebbe se qualcosa non se ne conoscesse. E appunto la manifestazione naturale della vita è il punto da cui parte la scienza, è tuttavia la base delle grandi divisioni nelle quali essa considera gli enti.

---

(1) Così poneva Platone istesso una questione importantissima d'ideologia la poneva sapientemente, e la scioglieva, come ognun sa, in modo affatto arbitrario. Del fenomeno, della circostanza, dell'idea che si cerca, l'uomo preconosce già sempre qualcosa di più generale. Per generale che sia l'incognita l'uomo non giungerebbe a trovarla, nè cercarla saprebbe se non possedesse una idea, dell'incognita ancor più generale. Tutte le umane cognizioni e scoperte consistono nella determinazione de' limiti delle idee. *Trad.*

S'è sempre osservato che l' uomo si conserva, che genera, e ch' è in relazione con le cose di fuori: di questi tre fenomeni evidenti si cercò il come; ed ecco cominciato lo studio delle tre funzioni: la nutrizione, la generazione, la relazione cogli enti di fuori.

Si penò poco a vedere che questi tre grandi fenomeni sono il risultato d'altri fenomeni secondarii, e derivano non da una semplice operazione in un organo solo, ma da una serie d'operazioni che s' operano in varii organi, posti in varie parti del corpo. Però si suddivise la prima classificazione, e s' osservarono le funzioni secondarie a parte, secondo che, dal conoscere una delle loro circostanze essenziali, se ne veniva a dedurre la loro esistenza.

La scienza dunque cerca e osserva le funzioni particolari per ben comprendere le generali: e l' uffizio di lei sarebbe *finito* se, determinate tutte le particolari funzioni e scoperta *la* loro armonia, le funzioni generali fossero per tal modo ben cognite e in sè e nell' armonia loro, e fosse insomma sciolto l' enigma mirabile della vita.

Tale è il metodo dei fisiologi. Indicata la nozione che n'è il fondamento, vediamo come i fisiologi, trovando per la loro strada alcuni fatti di coscienza, dovettero di necessità riconoscerli ed adottarli.

Tra i fenomeni della vita ve n' ha d' indipendenti affatto dal principio intelligente, volontario, senziente: e tali sono in gran parte quello della nutrizione, e quel della generazione (1). Il principio intelligente nè li determina, nè li produce, nè dà luogo ad essi di compiersi dentro nella propria natura. Le circostanze costitutive di detti fenomeni son tutte fuori di lui: e non avendo noi coscienza

(1) Ben fece l' autore ad aggiungere la restrizione: *in gran parte*. Sebbene della generazione pochissimo ancora si sappia, molte osservazioni particolari mi portano a credere che il principio intelligente v' eserciti troppo più potente influenza che a prima vista non paja. *Trad.*

se non di ciò che ha luogo dentro di esso, egli è perciò che nessuna di quelle circostanze dalla coscienza ci viene attestata: son fatti materiali, mostrati a noi dall' osservazione de' sensi.

Non così de' fenomeni che costituiscono le funzioni della relazione cogli enti di fuori: ne' quali il principio intelligente ha sempre parte, n' è sempre il motore o il soggetto. Nel fenomeno della sensazione egli è lui che sente; in quel della percezione delle cose esterne egli è lui che conosce; in quel dell'azione volontaria egli è lui che vuole. La circostanza determinante di questo terzo fenomeno dentro di lui si produce; gli altri due si compiono in lui. Vale a dire che la volontà, la sensazione, e l'idea, elementi integranti d'ogni fenomeno di *relazione*, son fatti di coscienza che non cadono sotto il senso.

Più: le dette tre circostanze son anzi quelle che ci rivelano dapprima l'esistenza de' fenomeni di relazione: perchè, innanzi ancora di tentare alcuna ricerca fisiologica, noi sappiam bene di conoscere le cose esterne, sappiamo ch' esse ci danno delle sensazioni, e sappiamo che abbiamo il potere di volontariamente operare. Quest' è la prima e naturale idea che delle funzioni di relazione noi concepiamo: le prime circostanze di dette funzioni, quelle che ce ne indicano l' esistenza, sono la sensazione, la cognizione, la volontà; e da queste noi prendiamo le mosse per concepire e poi per indagare le altre circostanze dei fenomeni di relazione, meramente fisiologiche. Si cominciò dal domandare a noi stessi: come sentiam noi, come conosciamo le cose esterne, come vengono all' atto i movimenti voluti da noi? Dietro tali questioni, la fisiologia mosse le sue esperienze, e trovò che nel produrre la sensazione e l' idea intervengono i nervi e il cervello, che nell' eseguire i movimenti volontarii hanno parte il cervello, i nervi, ed i muscoli. Se per coscienza noi non sapessimo di sentire, di conoscere, di volere, non avremmo mai cercate nè

quindi scoperte le circostanze materiali de' fenomeni di relazione. Dunque non solo i tre fatti di coscienza, *volontà*, *sensazione*, *idea*, entrano in tutti i fenomeni di relazione come necessarii elementi; ma son essi che ci svelano l'esistenza di cotesti fenomeni, e sono il fondamento agli studi che facciam sopra quelli.

I fatti di coscienza pertanto sono sì strettamente connessi con le funzioni di relazione, ch' egli è impossibile, senza por mente ad essi, non solo concepir bene le dette funzioni, ma ne anco farsene una qualche idea. Ecco perchè i *fisiologi* dovettero di necessità dar luogo a cotesti fatti nella scienza de' fenomeni della vita, sebbene non sien cose che cadano sotto il microscopio nè sotto lo scalpello anatomico. Ristringendo i fenomeni di relazione alle sole circostanze fisiologiche, avrebbero mutilata l' idea di quelli, e di più si sarebbero stranamente contraddetti. Ed infatti, come mai negare che la sensazione esista, se si sta appunto cercando il modo col quale ella si opera? Come negare che l' uomo ha idea delle cose esterne, se appunto si vuol sapere come questa idea ci perviene? Come negare che l'uomo vuole, se quel che si studia è il mezzo per cui nella nostra organizzazione si eseguiscono i movimenti che diconsi volontarii? Bisognava o non istudiar le funzioni di relazione, o riconoscere la volontà, la cognizione, la sensazione, come fatti certissimi. Negandoli, il fisiologo avrebbe distrutta la base del proprio edifizio, avrebbe negate le funzioni stesse di relazione: giacchè se vero è che l'uomo non sente, non conosce, non vuole, ogni relazione tra l' uomo e le cose di fuori è tolta del tutto: tutto si riduce a impressioni che non giungono fino a noi, a movimenti che da noi non si partono.

Non che affrontare contraddizioni sì gravi, i fisiologi non v' hanno nemmen posto mente: e siccome e' s' attengono al loro metodo senza badare al principio che lo dirige, così i fatti di coscienza e' li ammettono per effetto di naturale

giacchè se cotesti son fatti certi (fatti che non vengono dall' osservazione sensibile), dunque v' ha de' fatti certi, e che per altra via si conoscono. Ma la conseguenza è quasi latente nella generica credenza de' naturalisti: essi non ce la veggono; e perchè non ce la veggono, però badano a dire che fuor de' sensi non c' è via di certezza. Un tal pregiudizio non può durar lungamente; e lo dileguerà del tutto, speriamo, la schietta luce del senso comune.

IV.

Del principio de' fenomeni di coscienza.

Ora rimarrebbe a vedere se, insieme co' fatti diversi da' fatti sensibili, v' abbia in noi una realità diversa dalla realità sensibile; un' *anima*, come suol dirsi, distinta dal corpo, principio o soggetto vero de' fatti di coscienza: vale a dire se esista un ente dotato di sensibilità, di volontà, d' intelligenza, e distinto dagli enti materiali, come i fenomeni sènsibili son distinti dai tre nominati: o se piuttosto questi tre provengano da un qualche organo del corpo, al quale appartenga la funzione del produrli, come appartiene al fegato la secrezione della bile, e la digestione allo stomaco.

Questione importantissima certo. Ma comunque la si sciolga, rimarrà sempre vero quello che abbiamo dimostrato fin qui. O s' ammetta un' anima, o si donino al cervello o ad altr' organo qualunque i fenomeni sopraccennati, resta sempre necessario che de' fenomeni di coscienza se ne faccia una scienza separata, se si vuol conoscere intera la natura dell' uomo. Qualunque sia il principio di tali fenomeni, certo è ch' essi fan parte, e una parte importantissima dell' umana natura; certo è che col senso non si possono osservare, e che conviene osservarli altrimenti; certo è insomma che la scienza di questi fatti va

coltivata di pari passo colla fisiologia; che le si debbono ajutare a vicenda, per trarre la scienza complessiva dell'uomo dalle tenebre che tuttavia la coprono, tenebre che si addenseranno sempre più fitte, finchè si vorrà guardar l'uomo da un lato solo, e si pretenderà di conoscerlo mutilandolo.

E comunque si sciolga la soprapposta questione, non guasta nulla nè per lo studio de' fenomeni interni, nè dei sensibili. Qualunque sia il principio a cui piaccia attribuire i primi, essi son sempre quello che sono; la lor natura non cambia. La scienza dunque di questi fatti e delle leggi che li dominano, è affatto indipendente dalla soluzione del problema dell' anima (1). O lo si sciolga o si lasci in sospeso, si può e giova intanto osservare que' fatti, ricercar quelle leggi.

Non si dica dunque che la scienza de' fatti interiori è incerta, perchè incerta è la questione del loro principio. Perchè il fisiologo disconviene dal metafisico in ciò che spetta alla natura del soggetto che intende, vuole, e sente, non è già ch' e' non possano convenire in ciò che spetta ai fenomeni del sentire, dell' intendere, del volere. Per fissar questo punto, e per posar la questione ne' veri suoi termini, aggiungerò alcune brevi considerazioni intorno al problema della natura dell' anima.

Esaminando bene le due note opinioni, si vede che le non son tanto in guerra quanto parrebbe; che gli è più un malinteso tra fisiologi e metafisici, che contraddizione

---

(1) La proposizione è forse troppo assoluta. La verità non è mai indifferente: nè le conseguenze sono mai indipendenti, ch' io sappia, da' loro principii. Ma quello che intende qui di dire il sig. Jouffroy, è vero in sostanza. Materialisti, egli dice, o corpo o spirito che sia questo del quale si disputa, studiamone intanto le leggi. Le osservazioni nostre a questo fine rivolte, son utili, son necessarie: e se voi sprezzaste un tal fine, dareste indizio di mala fede, od almeno di leggerezza col proclamare invincibile un' ignoranza che forse, meglio osservando, almeno in parte potrebbesi dissipare.

vera. = Che cosa dice il metafisico? = V'ha un non so che nell'uomo, che ha la proprietà di sentire il dolore e il piacere, ha la facoltà di volere, di conoscere, di pensare. = Che dice il fisiologo? Egli non nega questi fatti; non può dunque negare che l'uomo sente gli uni e produce gli altri: se non che questa proprietà e questa facoltà il fisiologo l'attribuisce al cervello. E perchè? Perchè le sue esperienze gli mostrano che i nervi (conduttori delle sensazioni, e istrumenti delle percezioni e delle volontà) mettono al cervello, o dal cervello si partono; e di più che, alterando in certi modi il cervello, s'alterano o si sospendono le proprietà o facoltà delle quali parliamo. I metafisici dal canto loro non possono negar questi fatti: e debbono confessare che nell'uomo qual ora è, la produzione de' fenomeni di coscienza dal cervello dipende.

In che sta ella dunque la differenza? Che il fisiologo pretende che il principio o il soggetto di questi fenomeni sia il cervello, e il metafisico vuole che un tal principio o soggetto sia dal cervello distinto, sebbene questo sià nel presente stato la condizione indispensabile delle modificazioni che il soggetto prova, il necessario istrumento degli atti che il principio produce. Il metafisico lo dimostra dicendo: la coscienza attesta essere uno medesimo il principio che in noi vuole, sente, pensa; perchè noi siam conscii a noi stessi che noi siam quelli che vogliamo, pensiamo, sentiamo. Il soggetto che ha questa coscienza è dunque il medesimo che pensa, che sente, che vuole: ond'è che il principio che vuole, e quel che pensa e quel che sente sono un principio unico che ha coscienza di ciò che fa, di ciò che pensa egli stesso.

E non solo noi siamo conscii esser uno il principio che vuole, sente e pensa; ma la coscienza ei attesta (e tutti gli atti dell'uomo lo provano) che in noi non son mica venti i principii che vogliono, sentono e pensano: non se ne sente che un solo. Il soggetto de' fatti di coscienza è

dunque non solamente semplice, ma unico. E' non può dunque essere la materia cerebrale, la quale è composta di moltissime parti. Se di queste parti ciascuna volesse, sentisse, intendesse, sarebbero tanti i principii volenti, intelligenti, senzienti quante le parti: cosa contraria e alla coscienza e a tutta la condotta dell'uomo. Se una sola di queste parti ha le dette facoltà, questa dunque non è tutt'uno con le altre, gli è un ente d'un'altra natura, che risiede nel cervello, ma che non è lui. = Da ciò conchiude il metafisico che il principio de' fatti di coscienza può essere nel cervello, ma non essere appunto il cervello.

Ma i fisiologi non son così buoni da credere che la materia cerebrale bianca o grigia sia composta di molecole senzienti, pensanti, volenti. E' riguardano le parti del cervello come formanti un congegno, un organo unico, il quale ha certe proprietà sue; sue, e non delle parti che lo compongono, appunto come le molecole dello stomaco son congegnate in modo da formare l'organo digerente, senza che per questo ciascuna d'esse abbia la facoltà digestiva. I fisiologi dunque attribuiscono sì al cervello i fatti di coscienza, ma conoscono, al par che i metafisici, esser unico il principio che vuole, che sente, che pensa. Eccoli dunque d'accordo in tutto, fuorchè in una cosa: dell'unità e delle proprietà del principio non disputano; solo gli uni vogliono ch'e' sia il cervello, e gli altri ch'e' sia distinto da quest'organo, ma che probabilmente in questo risegga, e che certo se ne serva come di necessario istrumento.

Queste due opinioni portano, è vero, a conseguenze diverse. Nel primo caso l'organo con la morte si dissolve, e il principio perisce: nell'altro sopravvive (1). Quale delle due

(1) La conseguenza non è punto necessaria. Un ente semplice potrebb'esser distrutto; un ente composto potrebbe rimanere anche dopo la morte del corpo qual era prima. Immaginiamo che il principio pensante (secondo i materialisti) sia un etere volatilissimo: questo, dicon essi, cessata la vita nella spoglia alla

opinioni sia la più intelligibile, noi nol cerchiamo per ora. Ma qui si noti che in ciò che spetta a cose d'osservazione, e fisiologi e metafisici vanno pienamente d'accordo. Questi non negano veruno de' fatti sensibili osservato da quelli, nè quelli alcuno de' fatti di coscienza attestato da' loro avversarii. E così nelle induzioni certe che da questi fatti si possono trarre, rispetto al principio de' fenomeni di coscienza, e' vanno d'accordo ugualmente: cioè ch' esso deve aver la facoltà di sentire, di volere, di pensare; che deve esser semplice (1), ch' egli è unico. Queste son cose fondate sui fatti: nessuno le nega.

Dove comincia il guajo? Comincia più in là de' fatti, e delle induzioni legittime che si traggon da' fatti, comincia sul limite delle ipotesi. Il fisiologo non ha mai veduto nè potrà mai vedere se sia il cervello che pensi: e poi, tutte le loro esperienze che versano intorno alla relazione di

---

quale andava congiunto, non si dissolve con essa, ma passa ad animare altre spoglie. L'ipotesi de' materialisti non sarebbe assurda: perchè dalla semplicità d'un ente non consegue necessariamente l'immortalità, nè dalla moltiplicità delle parti l'annichilamento delle forze di prima. L'assurdità del sistema dei materialisti sta tutta nella natura di queste forze, alcune delle quali ripugnano all'idea non tanto d'un ente *composto*, quanto d'un ente *passivo*. Egli è perciò ch' io vorrei si smettesse per sempre quest' argomentazione che gli avversarii possono considerare come un circolo vizioso (sebbene nessuno di loro, ch' io sappia, n'abbia approfittato finora): — l'anima è semplice, dunque immortale — l'anima è immortale, dunque è semplice. — Debolissima argomentazione, alla quale si può rispondere fin coi principii della teologia naturale. » Il » vostro Dio (può dire il materialista) non ha egli il potere di distruggere quel » ch' ha creato? Con qual diritto dunque venite voi a limitare l'onnipotenza di » lui, annunziando che ogni ente semplice è necessariamente immortale? » — Gli spiritualisti non hanno bisogno di tali argomenti: un solo di quelli ch' essi possono addurre, vale per tutti. » La materia è inerte, è passiva ne' suoi mo- » vimenti: l'uomo sente di volere: adunque il principio che vuole nell'uomo » non è materia ». *Trad.*

(1) Non credo che in ciò vadano d'accordo i materialisti, se questo per molti di loro è il punto della questione: tanto più che la voce *semplice* ha anche un senso fisico, il quale accresce l'equivoco. — Alla detta voce io crederei conveniente sostituirne due: *attivo* e *uno*.

quest'organo coi fatti di coscienza, possono stare benissimo con la massima che il cervello, come i nervi, non è che il canale tra il principio senziente e le cose sensibili. Dunque affermare che il cervello è tutt'uno col detto principio non è che un' ipotesi.

Studiando più a fondo i fatti di coscienza, si troveran forse delle ragioni più valide ancora per dimostrare la distinzione del principio di cui si tratta dall'organo; ovvero, esaminando meglio l'ipotesi de' fisiologi, si potrà dimostrarne l'assurdità: ma finora non s'è ancora addotto un decisivo argomento. Se ciò fosse, i fisiologi si sarebbero arresi all'evidenza, avrebbero ammesso questo come gli altri fatti di coscienza; e la questione sarebbe finita (1).

I fisiologi dunque co' metafisici se la passan d'accordo, quanto si può esser d'accordo nello stato attual della scienza. Di ciò ch'è certo convengono: del resto non è maraviglia che si disputi ancora. Quelli, avvezzi a tenere per verità dimostrata l'identità degli organi con le cause, e a recare il fenomeno a quella parte dov' e' si produce, non pensarono ad eccettuarne i fenomeni di coscienza: questi, non trovando nè organo nè nulla di materiale nello spettacolo della coscienza, dovevano naturalmente attribuire i fatti immateriali in essa osservati ad una causa della stessa natura. Ciò spiega la ragione del lungo dissentimento. Ma noi per bene della scienza desidereremmo ch' e' non si lasciassero tanto sedurre dalle proprie opinioni, da pigliare un'ipotesi per verità incontrastabile. E però ci dispiace che il

---

(1) Argomento decisivo io credo quello tratto dall'*attività*. Si ha un bel contendere: io sento di volere, di esser libero, di poter combattere gli stessi miei desiderii. Questo principio ch'è il fondamento della morale, senza cui nel mondo sarebbe il delitto un effetto naturale e la pena una stolta ingiustizia, questo principio gioverebbe porlo per fondamento anco alla filosofia razionale: e le conseguenze ne sarebbero vaste e feconde. Ma non è da sperare perciò che i materialisti tutti s'arrendano all'evidenza, almeno per ora. Ne ho toccata la ragione alla nota della pag. 12. *Trad.*

Sig. Magendie abbia scritto : » il fisiologo ha dalla religione
» la consolatrice credenza dell' esistenza dell' anima : ma
» l' esattezza logica richiesta oggidì dalla scienza, c' impone
» di trattare l' intelligenza umana come se un organo ne fosse
» il motore » (1). L' esattezza logica richiederebbe cotesto,
se il dire che i fenomeni intellettuali son prodotti da un organo, non fosse un' ipotesi; o almeno fosse un' ipotesi più chiara, più verisimile, più conforme a' fatti di quel ch' è la sentenza contraria. Noi qui non entriamo nella questione; ma crediamo però che non possa cader dubbio sui principii seguenti.

1. Attribuire ad un organo qualunque sia la virtù di produrre certi fenomeni, è attribuirgli una facoltà che in lui non vediamo, e che non possiamo vedere. L' esperienza, è vero, ci mostra una relazione tra il fenomeno e l' organo: ma questa relazione si spiega anche con dire che l' organo è l' istrumento del fenomeno, non il principio: e non v' è ragione di preferire a questa spiegazione la prima. Identificare il fenomeno all' organo è dunque spiegazione arbitraria, che si può rigettare senza rimorso. La s' applichi al cervello, la s' applichi a qualunque altro organo, ell' è gratuita del pari.

2. L' osservazione non mostra nel cervello, nè in altr' organo, che una certa unione di particelle materiali: le quali, in che modo possan produrre qualcosa, il fisiologo non lo sa, non l' intende. Egli ha un' idea della conformazione organica, non della virtù produttiva. Quando per indicare la causa di certi fenomeni, voi dite *organo*, non mi date un' idea punto più chiara di chi mi dice *anima*. La causa incognita non è già spiegata dalla parola. Dire che l' organo produce il fenomeno non è punto più filosofico e preciso del dire che lo produce un principio distinto dall' organo.

(1) Précis élémentaire de Physiologie. T. I. p. 175 2. edit.

3. Il modo con cui adopriamo varii strumenti per produrre un effetto, il modo con cui applichiamo a certe macchine (p. e. un mulino o un filatojo) certe forze naturali, come l'acqua, il vento, il vapore, ci ajuta a concepire l'ipotesi d'una forza ch'è servita da un organo (1): ma come concepire che alcune molecole le quali, ciascuna da sè, non possono digerire o pensare, per merito della loro unione costituiscano una forza digestiva o pensante? Ipotesi per ipotesi, quella che distingue la causa dall'organo è almeno più intelligibile.

4. Siccome gli organi de' sensi e i nervi son necessarii alla percezione ed alla sensazione, e non sono del resto (tutti lo confessano) che istrumenti senza sentimento e senza conoscimento; e siccome i nervi, i muscoli, le membra, sono egualmente necessarie a produrre i movimenti volontarii, e da sè nulla possono, così per analogia io posso benissimo intendere che il cervello sia indispensabile alla percezione, alla sensazione, al movimento volontario, e non sia anch'esso che un istrumento, una semplice condizione richiesta dalla natura perch'abbia luogo il fenomeno. Tutti i ragionamenti con cui si vorrebbe provare che il cervello è la causa de' movimenti volontarii, il soggetto che sente e intende, si fondano sul fatto che senza cervello cotesti fenomeni non s'hanno, e che alterando l'organo, anco i fenomeni s'alterano: ma questo stesso argomento si potrebbe applicare ai nervi, ai muscoli, ai membri quasi tutti, agli organi di qualsivoglia senso: e se l'argomento non vale per gli altri, sarà egli valevole per il cervello? Di quell'altre parti, tutti intendono che le sono meri istrumenti: perchè s'ha egli dunque a penar tanto ad intendere che un istrumento sia pure il cervello?

---

(1) Questo, come ognun vede, è un ingegnoso argomento di materiale analogia; non è una prova diretta. *Trad.*

Difficile sarebbe piuttosto ad intendere com' esso sia un principio, una causa. Dunque l' ipotesi contraria è più chiara.

5. Alterando in varie maniere il cervello, si viene a togliere all'animale l'una dopo l'altra tutte le sensazioni, le percezioni, i movimenti volontarii, e fin la possibilità d'un movimento diretto. Quest' effetto lo fanno anco certe malattie. Ma nè malattia nè operazione giunse ancora a sopprimere la volontà. Cotesto si spiega bene nell' ipotesi dei metafisici, in quella de' fisiologi no. Dall' un canto le sensazioni e le percezioni ci vengon di fuori; e sopprimere il canale intermedio, è un intercettarle: dall' altro per eseguire e dirigere i movimenti volontarii, ci bisogna degl' istrumenti, e docili e ben disposti: ma per volere non ci bisogna istrumento: e se il principio che vuole è distinto dal cervello, nessuna alterazione del cervello può aver la virtù d'abolirlo. Che se l'organo invece è quello che vuole, alterando l' organo, si verrebbe ad alterare o a togliere la volontà. Or come mai nessuna malattia, nessuna operazione non portò tale effetto? (1) Questa osservazione basta a indicare che l' ipotesi de' fisiologi non ha nemmeno il merito d'essere la più verisimile delle due (2).

E però non ci pare che il Sig. Magendie fosse in dovere, per esattezza scientifica, di considerare i fenomeni dell' intelligenza come prodotti da un organo. Tanto più

---

(1) La sentenza è troppo generale, al mio credere. Certe alterazioni del cervello possono indebolire anche la volontà; non però direttamente: bensì in quel modo che nello svenimento, nel delirio, nel sonno, l' uomo non è più libero di sè, e non può veramente *volere*. Ma uno stato morboso e straordinario nulla prova contro le proprietà naturali e ordinarie. Lo stato naturale dell' oro è il solido: io posso fonderlo: ma ciò nulla prova contro la proprietà caratteristica di quella sostanza. — Le analogie, lo so, non sono dimostrazioni: ma giovano per rendere certe cose intelligibili ai men sofferenti d'un meditare severo. *Trad.*

(2) Varii altri fatti fisiologici lo comprovano: ma noi qui non trattiamo la questione; non citiam che un esempio. *Aut.*

che innanzi alle parole sopraccitate, il valente fisiologo avea detto: » L' intelligenza dell' uomo è composta (1) di » fenomeni tanto differenti da tutti quelli che ci offre il » restante della natura, che questi si recano, come a causa, » ad un ente particolare, il qual si riguarda come un' ema- » nazione divina, e, per primo attributo, si crede im- » mortale ».

Quel ch' egli dice dell' intelligenza, e' l' applica pari- mente alla volontà, alla sensibilità, a tutti insomma i fatti di coscienza, perchè tutti sforniti di quegli attributi che distinguono i fenomeni materiali e che rendono questi per- cettibili al senso. Se dunque esiste questa differenza, io non veggo perchè l' *esattezza logica richiesta dalla scienza* debba farci attribuire a un solo principio fatti di natura diversa. Se tra il fenomeno della digestione e il fenomeno del pensiero, nulla v' è di comune, dato che il primo venga da un organo materiale, ne segue egli perciò che ne venga anche l' altro? Questa, a dir vero, sarebbe una logica nuova. La logica che noi conosciamo direbbe al con- trario: i fenomeni son differenti; dunque io ho non una ragione di credere ma un forte motivo di presumere che le lor cause sieno differenti. E lo stesso Sig. Magendie par che s' attenga alla logica ordinaria, laddove dice che la distinta natura dei fenomeni dell' intelligenza li fece recare a un ente particolare distinto dagli organi corporali. C' è egli dunque due logiche al mondo? O il celebre fisiologo avrebb' egli qualche secreta ragione di credere che l' induzione men naturale è la vera? Queste secrete ragioni se l' ebbe, non pare ch' egli abbia voluto comunicarcele nel suo libro.

---

(1) Non credo già un sofisticar troppo il notare l' inesattezza di questa frase dell' illustre fisiologo: » L' intelligenza è composta di fenomeni ». Non è maraviglia che facendosi lecita una maniera di concepire e d' esprimere così larga, certi scrittori vengano ad alcune conseguenze un po' strane. Ben fa maraviglia che tali scrittori sostengano di non dar nulla all' immaginazione e d' attenersi al rigi- dissimo raziocinio. *Trad.*

Ma queste cose sien dette pur per mostrare che la questione intorno al principio de' fenomeni interni rimane tuttavia scientificamente indecisa. Qualunque opinione per proprio conto s'abbracci, in ciò e metafisici e fisiologi potrebbero convenire. E potrebbero credere inoltre che la questione rimarrà sempre indecisa, finchè non si venga a conoscere un po' meglio l'umana natura. Perchè non si disputa se non di ciò che s'ignora (1).

E come conoscerla?. Dove attingere?.. All'osservazione più esatta de' fenomeni di detta natura, e segnatamente allo studio de' fatti di coscienza; studio trascurato finora.

Noi non intendiamo di punto detrarre all'utilità o all'importanza degli studi fisiologici; studii bellissimi, senza i quali la scienza dell'uomo sarà sempre imperfetta, quasi immagine mutilata: ma alla fin fine la fisiologia non mi dà a conoscere l'uomo intero: nè mi scioglie tutte le questioni; e in questa appunto di cui trattiamo, essa ci può fornir qualche lume, ma non tanto forse quanto la scienza de' fatti interni.

E invero che si cerca egli? Di determinare di qual natura sia il principio o il soggetto di cotesti fatti. Come dunque conoscerem noi qualche cosa di detto principio? Studiando i fenomeni che ne derivano: il buon senso lo insegna. Se l'effetto è quel che ci svela la causa, non cercherem noi nella natura degli effetti, e nelle leggi che li reggono, la natura e le leggi della causa? Non è egli

(1) Ci ha varie maniere di sapere, secondo la natura varia degli oggetti. Le cose che non cadono sotto il senso, chi le vorrà conoscer col senso, non le saprà mai, non già perchè la scienza le ignori, ma perch'egli non terrà quella via che per conoscerle la scienza gl'insegna. S'io annunzio ad un chimico l'esistenza del cloro, ed egli, per provare se questa sia o no sostanza semplice, non vuol adoprare la pila voltaica, egli potrà continuar finchè vive a chiamar il cloro acido muriatico ossigenato, non già perchè la scienza non abbia dimostrata ad evidenza questa verità, ma perchè egli non vorrà ricorrere a quello sperimento decisivo a cui s'appella la scienza. *Trad.*

assurdo ristringersi alla fisiologia per sapere qualcosa d'un principio che non è il soggetto degli studii di lei? Non è egli assurdo cercare nell'osservazione sensibile la natura d'una causa, i cui fenomeni sono inaccessibili al senso? Al Sig. Magendie spiace che la fisiologia non abbia ancora abbracciati nella sua sfera i problemi ideologici, e dispera che questi sieno sciolti, se la fisiologia non porga una mano: l'idea è certamente caritatevole: ma non vi sarebbe egli qui un piccolo sbaglio? Certo gioverebbe assaissimo che la scienza de' fatti interni fosse coltivata con quell'ardore, con que' metodi a cui tanto deve la scienza de' fenomeni della vita: ma se il fisiologo lascia lo scalpello anatomico e il microscopio da banda e non istudia la coscienza, nulla scoprirà delle leggi de' fatti interni; e se lascia questi arnesi, non è più fisiologo. Certo, lo ripeto, ell'è cosa desiderabile che i metafisici sieno anco fisiologi, e i fisiologi metafisici: nulla di meglio pei veri progressi della scienza dell'uomo. Ma l'alleanza di detti studii non deve esser mai una confusione: ci saran sempre in natura due specie di fatti da osservarsi in due maniere diverse, e da farsene due studii distinti: ci sarà sempre certe questioni più immediatamente spettanti allo studio de' fatti di coscienza che allo studio de' fatti fisiologici: e certo i fatti stessi di coscienza saranno di questo numero.

Questi fatti conviene insomma studiare per isciogliere la questione: ma essi si sono studiati finora sì poco, che troppo ancora di tempo ci correrà prima di poter bene scioglierla.

Lasciamolo dunque per ora cotesto problema, importantissimo sì per ciò che spetta all'immortalità (1), ma non essenziale allo studio de' fatti interni: la scienza non è ancor matura. La sola cosa dimostrata finora, e confessata

---

(1) V. la Nota alla pag. 63.

del pari dai due partiti, si è che i fenomeni di coscienza son di tutt'altra natura, e non somigliano punto agli altri fenomeni dell'umana organizzazione. Questa scienza dei fatti interni, distinta dalla fisiologia e nell'oggetto e nell'istrumento, deve portare un nome che indichi tal differenza. *Ideologia* non esprime che una parte de' fenomeni interni: *psicologia*, ch'è la voce dell'uso, ci pare più proprio, perchè denota i fatti dalla scienza trattati, col carattere loro più noto, cioè come appartenenti all'*anima*. Il principio di tali fenomeni è ancora in questione, e però importa poco che si chiami *anima* od altro (1). La parola non pregiudica punto alla cosa: e tutti quelli che trattano la questione sanno bene ch'ell'è una questione, non una verità incontrastata. Riteniamo dunque il nome di psicologia; e desideriamo che diventi il titolo d'una scienza così ardentemente e con sì esatti metodi coltivata, com'è la fisiologia, che ci piace chiamare di lei sorella.

V.

Scopo di quest'opera.

In tutte le filosofie si rincontrano non poche osservazioni fatte sui fenomeni dello spirito umano; come si rincontrano delle osservazioni sui fenomeni della natura poste a fondamento dei sistemi inventati per diradarne le tenebre: ma l'idea di studiare i fatti interni col metodo applicato da Galileo alle scienze fisiche, è frutto del secolo scorso. Cartesio, nato psicologo non trovò la via della scienza dei fenomeni interni. Ed egli e gli avversarii di lui vanno sulle

---

(1) È in questione per una piccolissima parte d'uomini. Ma e i dotti e gli indotti, se avvezzi un po' a ragionare, troveranno sempre una ripugnanza invincibile a credere non dico che il *cervello pensi*, ma che l'*uomo* non sovrasti alla materia bruta, non *operi*, non sia *libero*, non sia capace di premio e di pena.

tracce dell' antichità, non si curano di conoscere i fenomeni dello spirito umano, tirano a sciogliere certe loro questioni; e a sostegno de' proprii sistemi si appellano, e gli uni e gli altri, alla docile ed ambigua testimonianza de' fatti. Così Malebranche e Leibnizio, speculatori potenti, che l'osservazione fecero serva allo spirito di sistèma, e spesero in gran parte lo sforzo del genio nello spiegare con arbitrarie ipotesi due o tre fatti inesplicabili, de' quali bastava con l'osservazione accertar l'esistenza. Venne Loche, e dopo lui, Condillac, suo seguace; precursori della vera scienza de' fenomeni interni. Non già che anch' essi non sieno preoccupati da certi problemi limitatissimi, e che non osservino spesso a solo fine di distruggere certe opinioni e di confermarne cert' altre. Anch' essi sovente ragionano in luogo di guardare, in vece di raccontare contendono: non hanno insomma la vera idea dello scopo della scienza (1), nè la pratica ferma e costante del metodo. Certo è però che il lor metodo è più d' osservazione che di speculazione, e ch' essi tendono a conoscere i fatti forse più che a spiegarli. Le opere loro segnano il passaggio che fa la filosofia dallo stato di questione allo stato di conoscenza: si sente in esse l' aura di quello spirito che animava di poco le scienze naturali, e conducea Newton a scoprire il sistema del mondo.

---

(1) Per non far gridare i Lochiani, dicasi che l' idea vera della scienza sarà stata da Loche e da Condillac posseduta forse per eccellenza, ma che, o fosse novità del metodo, o fosse invincibile debolezza dell' umana mente che in tutte le cose procede per gradi, la detta idea non fu potuta di lancio ridurre all' atto. E qui giova rammentare un' osservazione giustissima del sig. Rosmini accennata nel *Saggio sull' origine delle idee*. Loche e Condillac invece di cominciare dal fatto delle umane cognizioni, e da quelle, esaminate nella loro natura, risalire, come dal più noto al men noto, all' esame delle facoltà della mente, incominciano la filosofia dalla trattazione di dette facoltà: quindi impossibile che molti dei principii posti da essi non sieno arbitrarii od almeno ipotetici. *Trad.*

ingegni, e poi pubblicamente discussa dal ch. Royer Collard, dotto professore, egregio cittadino, che ne' suoi tre anni di magistero fece contro Condillac ciò che Reid avea fatto già contro Loche: adottò il metodo sperimentale della scuola de' sensisti (1), e provò che la detta scuola avea mancato al suo metodo. Il Sig. Cousin continuò l' opera incominciata: disimpegnato ormai dall' uffizio di confutare Condillac, si liberò dalle angustie d'una questione speciale, e diresse le sue speculazioni al metodo psicologico: ne pose le leggi, ne accennò gli uffizi: e quindi, applicatolo ai principali fenomeni dello spirito umano, mostrò all' evidenza, che se le varie sette filosofiche avevano sopra cotesti fatti innalzato de' falsi sistemi, ciò era perchè non avevano contemplata che una parte del vero, e tratte delle immature conseguenze da un' osservazione imperfetta. La necessità del metodo sperimentale compiutamente e severamente applicato, la convenienza di non trascendere nel dedurre dall' osservazione conseguenze che non sono in essa comprese, e di non s' abbandonare allo spirito di sistema, ecco le verità che il Sig. Cousin nell' eloquenti sue lezioni improvvisate dimostrò col ragionamento, confermò con l' istoria della filosofia, pose in bellissima luce (2).

Alla voce di questi due uomini illustri corrispose la persuasione di tutti i loro uditori, che riconobbero il nuovo metodo da seguire ne' filosofici studi. Ma un corso di lezioni non può, ognun sel vede, operare sul pubblico intero. Gli uditori che tentano di trasfondere la propria persuasione nell' animo altrui, o indeboliscono di necessità od alterano la forza degli uditi argomenti. E poi non basta

(1) Adottiamo questa parola, già adoprata da alcuni filosofi, e che ci pare più propria di *sensualisti* per indicare i seguaci d' una certa filosofia. *Trad.*

(2) Quantunque estimatori sinceri del raro ingegno del sig. Vittore Cousin, noi crediamo però che il vero metodo filosofico non abbia sotto le sue mani fatto assai grandi progressi. Ma di ciò sarà miglior giudice il tempo. *Trad.*

viare da un metodo falso, e insegnarne un migliore: soli i fatti possono dimostrare l'utilità, e la possibilità d'applicarlo. Per provare che una riforma scientifica sia lodevole, convien provare ch'essa abbia affrettati i progressi della scienza: e questa prova manca tuttavia in Francia agli occhi di chi non conosce le lezioni de' due professori mentovati, o che, meditando, non venne sulla traccia delle medesime verità: quindi l'incertezza dei più. I pregiudizi de' sensisti son tuttavia radicati altamente: Condillac conserva gran parte della sua popolarità, tuttochè combattuto: i metodi d'insegnare ritengono dell'antica barbarie: certe teorie tutt'altro che scientifiche, e che dimostrano ne' loro autori l'assenza fin del sospetto che la filosofia sia una scienza positiva, sorgono tranquillamente; e la critica non dà a divedere che esse sien punto indegne della nazione e del secolo: insomma non v'è principio di vera riforma. Quelli che la preveggono, che la desiderano, in mancanza di lezioni vorrebber de' libri; e un libro è più facile abbozzarlo in fantasia, che comporlo.

Certo il bisogno verrà un giorno ad essere soddisfatto; e la nuova scuola filosofica produrrà qualche opera che illustri le sue dottrine e le renda al possibile popolari (1). Ma intanto gioverà offrire al pubblico nostro i lavori della scuola scozzese, che inculca il medesimo metodo, e l'applica con una certa costanza allo studio dello spirito umano. Il Sig. Prevost di Ginevra ha già tradotto il primo volume de' *Saggi sull'intelletto umano*; e il secondo uscirà tra poco

(1) La cosa non s'è avverata finora. I prof. Royer Collard e Cousin non fanno più sentire dalle cattedre la lor voce: il sig. Jouffroy nel suo corso di quest'anno, per servire alla tendenza del secolo, fa della politica, della filosofia e della religione un miscuglio, che non è gran fatto opportuno a rischiarare le idee. Il *Globo*, giornale eclettico, è ora divenuto San Simonista, e predica con una filosofia molto vecchia una religione politica molto nuova. Non è questo per la Francia il momento delle grandi e feconde meditazioni filosofiche. La filosofia di Condillac non ha fatto ancora il suo corso. *Trad.*

tradotto dal Sig. Farcy, antico allievo della scuola normale (1). Noi crediamo non inutile pubblicare la presente operetta, ch' offre in breve raccolti i principali risultati della filosofia scozzese intorno ai morali fenomeni dello spirito umano.

Essa non è che il compendio del corso di filosofia morale del Sig. Dugald Stewart: non vi si cerchi dunque la serie intera de' fatti e delle osservazioni, sù cui le asserzioni dell' autore si fondano. Non se ne dà che un cenno qua e là; talor anche il semplice risultato. Nondimeno i lettori vi sentiranno assai bene la differenza che corre da una filosofia prudente la quale non dà per certo se non ciò ch' è certo (2), e dà per semplice congettura ciò ch' è probabile, a certe sette che universalizzando boriosamente pochi fatti, ne tirano con tutta sicurezza delle conseguenze generalissime, inappellabili. E così sotto quella *semplicità* di linguaggio, l' accorto lettore saprà riconoscere quanto le osservazioni di Dugald Stewart sien sagaci e profonde: saprà riguardar questo libro come un testo di meditazioni sui punti più gravi della scienza dell' uomo, e stimare la saggezza, l' imparzialità, la delicatezza, la forza di questo rispettabile ingegno.

Per quel che riguarda alle osservazioni da noi premesse intorno al metodo psicologico, chi considera lo stato della scienza tra noi, ne scuserà la lunghezza. Se con esse io avrò fornita a qualche lettore una più retta idea della scienza dello spirito umano, e della via da tenere per ampliarla, avrò ottenuto il mio intento. Checchè sia di questo mio scritto, spero almeno che i maestri, sulle cui orme io movo, vi riconosceranno una qualche traccia delle loro dottrine.

---

(1) L' infelice Farcy, vittima delle memorabili giornate del Luglio. *Trad.*

(2) Noteremo forse nel corso dell' Opera qualche restrizione alla lode della quale il ch. Traduttore onora qui la benemerita scuola scozzese. *Trad.*

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA MORALE

Introduzione

SEZIONE PRIMA

Dell' oggetto della filosofia;
e del metodo da seguire nelle ricerche filosofiche.

1. Tutte le ricerche filosofiche, di qualunque natura sieno; tutte le pratiche cognizioni che ci dirigono nella vita, suppongono nella successione degli avvenimenti un ordine stabilito. Altrimenti, inutile sarebbe l'osservazione del passato, e nulla se ne potrebbe conchiudere per ciò che riguarda alle cose avvenire.

2. Nei fenomeni del mondo sensibile, e ne' più tra i fenomeni dello spirito, allorchè noi veggiam ritornare le medesime circostanze, n' aspettiamo con piena fiducia i medesimi effetti. Le leggi che governano le azioni dell' uomo sono al certo più complicate; ma pure, anche in questa specie di fatti, è un cert' ordine discernibile, dal qual si possono trarre delle regole generali, utilissime. Più si generalizzano le nostre osservazioni, e più cotest' ordine riesce evidente.

3. Quel che noi conosciamo delle leggi naturali, non ci viene che o dalla osservazione o dall' esperienza. Tra due

avvenimenti è impossibile trovare una connessione necessaria; è impossibile quindi dedurre l' uno dall' altro logicamente e *a priori*. L' esperienza c' insegna che certi fatti sono costantemente associati insieme: e però, se l' uno ci si mostra, aspettiam l' altro: ma nessun' altra notizia ne abbiamo, che un' analogia, la quale non esce dalla sfera de' fatti.

4. Conoscere ed accertare con esattezza coteste associazioni di fatti, nelle quali sta tutto l' ordine dell' universo; raccogliere gli sparsi fenomeni che ci si offrono, e subordinarli alle generali lor leggi, ecco il fine massimo della filosofia. Primo Bacone determinò l' importanza di questa verità cardinale. Gli antichi consideravano la filosofia come la scienza delle cagioni: falsa idea, che li trasse a tante speculazioni aeree, trascendenti il limite delle umane facoltà (1).

5. Per conoscere il vero fine di qualunque siasi ricerca filosofica, si badi a quel che fa un uomo di buon senso, quand' osserva le cose che gli cadono sotto gli occhi: egli

(1) L' errore non istava già nel considerare la filosofia come la scienza delle cagioni; giacchè, o si tratti di cagioni prossime o di remote, in nessuna scienza, in nessun' arte si può dalle cagioni prescindere, se si voglia condurle a certa non dico dignità ma chiarezza. L' errore ed il male stava nel volere indovinar le cagioni senz' aver bene osservati gli effetti, nel supplir con l' immaginazione inquieta e volante al lento procedere della induzione; nell' alterare l' osservazione istessa, facendola di viva forza servire a certe idee preconcette, nel rinvolgere la intera scienza in un linguaggio tutto suo, e tutto alieno dall' uso comune, comprensivo talvolta e potente, talvolta inutilmente barbaro, improprio ed oscuro. Le speculazioni più minute e più generali, le apparentemente più ardue e le apparentemente più facili non debbono esser vietate al filosofo, purch' egli nel suo studio proceda non pregiudicando le questioni, e coniandosi un dizionario e un sistema, ma piuttosto osservando, descrivendo diligentemente le osservazioni fatte, e sopra quelle fondando od ipotesi e congetture, o metodi e teorie. Questo condannare tutti indistintamente ed in tutto gli antichi filosofi, è vizio comune a' moderni. Ma tutte e le lodi e i biasimi, troppo generali, appunto perchè generali, son false. *Trad.*

osserva coll' intenzione di trarne un vantaggio per la sua condotta avvenire. Più le nostre cognizioni crescono, e più noi possiamo nelle nostre azioni conformarci al natural ordine delle cose, e approfittare delle facoltà dateci dalla natura, e delle forze da impiegarsi nell'esecuzione de' nostri disegni.

6. Tra la scienza del filosofo, e il buon senso dell' uomo ordinario, la differenza non è di natura, è di grado. Se la scienza va più in là dello schietto buon senso, ciò viene dal metodo migliore d'apprendere. Combinando artificialmente le circostanze, ch'è quanto dire *sperimentando*, il filosofo scopre tra i fatti molte *associazioni naturali*, che a caso non avrebbe trovate. Ragionando sulle leggi generali da sè scoperte, egli viene sinteticamente a riconoscere l' ordine, là dove l' osservatore ordinario non vede che irregolarità. In questo metodo consiste specialmente la filosofia, metodo che dalle *regole di filosofare* è determinato o riassunto.

7. Le cognizioni che con la semplice osservazione s'acquistano nell' ordine della natura, son poche.: conviene che l' uniformità de' fenomeni ci cada sotto il senso da sè; il che segue quando una o più leggi insieme della natura si trova che operano sempre al medesimo modo. Se non che nel concorso di più d' una legge, assai spesso il risultato varia ne' varii casi, secondo le circostanze della combinazione: ed allora non può predirne cotesto risultato se non chi conosce e il numero e la natura delle leggi che concorrono a produrre il fenomeno, e sa prevedere come gli effetti dell'una saranno dalla mista influenza dell' altre modificati.

8. Quindi è che la filosofia deve primieramente avverare le leggi semplici e generali che governano i complicati fenomeni di questo universo. Trovate coteste leggi, noi possiamo ragionar con certezza sull' effetto che da una qualunque combinazione loro dovrà risultare. La scoperta delle

leggi chiamasi *analisi*; la spiegazione che con delle leggi si fa de' fenomeni, *sintesi* (1).

9. A questo metodo, comunemente chiamato d'*induzione*, dobbiamo i rapidi progressi che le scienze fisiche han fatti dopo Bacone. Le opere di lui segnarono un' epoca nuova nella storia della scienza. Non s' ascriva però tutto a lui l' onore della riforma filosofica: certo egli v' ha contribuito più ch' altri: ma il suo genio e i suoi scritti ebbero ispirazione dal secolo; talchè si può credere ch' egli non ha fatto che affrettare un miglioramento da tant' altre cagioni di già preparato.

SEZIONE SECONDA.

Applicazione de' precedenti principii alla filosofia dello spirito umano.

10. La riforma da due secoli introdotta nelle ricerche filosofiche, non si limitò a sole le scienze fisiche; ma nelle altre parti dell'umano sapere non ebbe la stessa influenza e lo prova quello scetticismo che tuttavia combatte i primi principii della metafisica e della morale. Questo male ha un rimedio: applicare anco a tali materie il metodo induttivo di cui s' è parlato.

11. Siccome ogni cognizione del mondo materiale ci viene dai fatti avverati dall'osservazione, così la cognizione dell

(1) Qui l' autore alla voce *sintesi* dà senso alquanto diverso da quello che assegnano e la ragione etimologica e l' uso. L' applicare ai particolari fenomeni le leggi scoperte è un uffizio della sintesi anch' esso, come può essere effetto dell' analisi lo scoprire le leggi osservando i fenomeni: ma questi due metodi hanno più larga potenza od uso più vario, e più feconda influenza. Non basta: nello scoprire le leggi può entrare la sintesi; come nell' applicarle può entrare l' analisi: nè può solamente, ma deve. E questi due metodi vanno distinti in quanto che l' uno nella pratica prevale all' altro, non perchè l' uno dall' altro si possa separare e recidere quasi di netto. *Trad.*

spirito umano è fondata, in ultima analisi, sui fatti che la coscienza ci attesta. Esaminando cotesti fatti attentamente, a poco a poco si riveleranno le leggi dell'umana natura; e col tempo vedrem sorgere una scienza dello spirito, non meno certa della scienza de' corpi. Le opere di Reid ce ne offrono de' notabili saggi.

12. Le obbiezioni da alcuni moderni accampate contro i risultati ottenuti da' metafisici che applicarono alla scienza dello spirito il metodo d' induzione, son similissime alle accuse che sul primo si mossero alle dottrine di Newton. *Si voleva* che la teoria della gravitazione fosse tutt'uno con le qualità occulte d'Aristotele: quasi che in tutte le umane ricerche, o riguardino la materia o lo spirito, il filosofo faccia altra cosa che subordinare i fatti particolari a dei fatti generali; quasichè i più felici sforzi dell'umana mente possano riuscire ad altro che a scoprire una qualche legge della natura, arcana ed inesplicabile.

SEZIONE TERZA.

Delle cause che ritardano il progresso delle umane cognizioni, e segnatamente della filosofia dello spirito umano, e delle scienze che da essa dipendono.

13. Le principali sono:

1.° Le imperfezioni del linguaggio, considerato come istrumento del pensiero, e come mezzo di comunicare le idee.

2.° Gli sbagli che seguono e sul vero scopo della filosofia, e sul metodo da seguire filosofando.

3.° Certa inclinazione a salir tosto ai generali principii senza premetter lo studio de' fatti particolari.

4.° La difficoltà di verificare i fatti con esattezza, specialmente nelle scienze che più immediatamente s' attengono alla filosofia dello spirito umano.

5.° Il tempo che si spende nell' acquisto d' inutili cognizioni di sterile letteratura.

6.° I pregiudizj imposticì dall' educazione o dall' autorità d' un gran nome.

7.° Una singolar predilezione per le opinioni bizzarre, e che sentono del paradosso.

8.° Un certo prurito d' illimitato scetticismo.

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA MORALE

Soggetto e ordine del presente Trattato.

1. Il fine della filosofia morale si è determinare le regole generali d' una savia e virtuosa condotta, per quanto si può col semplice lume della ragione, cioè con l' esame dei principii dell' umana natura e delle circostanze in cui ci troviam quaggiù collocati.

2. *In* questo aspetto considerando i principii della natura dell'uomo, veniamo a dividere le nostre ricerche in tre parti; secondo che riguardano 1.° le facoltà intellettuali dell'uomo. 2.° le facoltà attive (1) o morali. 3.° l' uomo considerato come membro d' una politica società.

I due primi articoli formano la nota divisione, delle facoltà dell' intelletto, e di quelle della volontà, divisione antichissima, la quale abbraccerebbe l' intera morale filosofia, se non fosse che l' uomo dev' essere considerato anche come membro d' un corpo politico. L' uomo, se se

---

(1) La parola *attive* è qui usata in un senso speciale, intendendo cioè dell' azione diretta e pura della volontà; giacchè attive sono anco le facoltà intellettuali, e in senso metafisico, e inoltre perchè le facoltà morali sempre o quasi sempre s' immischiano nel loro esercizio. *Trad.*

n' eccettui lo stato selvaggio (1), ha sempre fatto parte di una più o men regolare società: i principii dunque che danno alle umane società consistenza si posson tenere per leggi essenziali ed universali della nostra natura: e chi non li esamina non avrà mai giusta idea dello stato dell' uomo sulla terra, nè dei più importanti doveri che ci legano ai nostri simili. Inoltre questa parte ha con l' altre due molti vincoli più stretti assai che non paja: sì perchè nell' aggregazione politica, e nei graduali perfezionamenti che questa comporta, la natura attinge i mezzi più efficaci dell' intellettuale e morale perfezionamento degli individui, e però della nostra felicità; sì perchè dalle sociali istituzioni, come da principal causa, dipendono quelle opinioni e quelle abitudini che costituiscono i costumi d' un popolo. E noi vedremo quanto coteste cose influiscano nel perfezionamento e nella felicità della specie.

---

(1) Par che intenda l' autore non già dello stato selvaggio primitivo, ma di quello in cui trovansi al presente alcune razze degradate da uno stato di anterior civiltà. L' immaginare un' originale salvatichezza, da cui grado grado partendosi gli uomini venissero a più miti costumi, è ipotesi contraddetta e dalla ragione e da' fatti. 1.° Perchè tutte le tradizioni note de' popoli attestano una primitiva età più felice, e sociale; e le tradizioni (molto più se concordi) son frammenti preziosi di storiche verità. 2.° Perchè le lingue de' popoli selvaggi con la loro ricchezza, con la filosofica struttura delle loro forme grammaticali, dimostrano che un popolo originariamente selvaggio non le avrebbe potute inventare. 3.° Perchè, supponendo la primitiva salvatichezza, conviene spiegare la invenzione umana del linguaggio; senza il qual linguaggio, al dire di Condillac istesso, pensar non si può almeno una certa classe, un cert' ordine di pensieri: donde verrebbe la petizione di principio che all' idea fosse preesistita quella parola che era pur necessaria all' origine dell' idea. 4.° Perchè, data la ipotesi dell' uomo selvaggio, converrebbe ammettere l' altra, non meno gratuita, del *Contratto Sociale*. 5.° Perchè se noi conoscessimo più addentro lo stato intellettuale degli uomini selvaggi, le loro abitudini, le loro relazioni domestiche, troveremmo forse sempre più difficile a spiegarsi l' ipotesi detta: e senza queste cognizioni il pronunziare una sì certa e sistematica sentenza sull' origine della società, delle idee, delle lingue, è ardimento un po' strano, e ripugna ai continui vanti di que' filosofi, che, ripudiata ogn' immaginosa chimera, dicono di volere attenersi alla chiara luce de' fatti. *Trad.*

3. L' uomo è un ente sensibile; si può dunque dimandare di quali piaceri, di quali dolori sia egli capace. Questa poteva essere una quarta divisione: ma senza tanto distinguere, meglio ci parve comprendere la detta parte nell' altre tre, congiungendo le varie specie di piacere e dolore all' esame dei principii morali e intellettuali a cui ciascuna specie più propriamente appartiene.

PARTE PRIMA

Facoltà intellettuali dell' uomo.

4. Le principali sono: 1.° la coscienza. 2.° la percezione esterna. 3.° l' attenzione. 4.° la facoltà di concepire. 5.° l' astrazione. 6.° l' associazione delle idee. 7.° la memoria. 8.° l'immaginazione. 9.° il giudizio e il ragionamento.

5. Oltre a queste facoltà possedute, a vario grado, dagli uomini tutti, ve n' è di più complicate che in alcuni svolge lo studio o il particolar genere d' affari a cui si consacrano: come il gusto, il genio poetico, musicale, matematico, e tutte le varie abitudini intellettuali che nell' esercizio di certe professioni s' acquistano. Spiegare questi fatti composti mediante i principii semplici e generali della nostra natura, è uno de' più importanti soggetti dello studio filosofico.

6. A questa parte della umana costituzione si possono altresì riferire alcune facoltà ausiliarie, altre delle quali cooperano essenzialmente, altre immediatamente si congiungono allo sviluppo del nostro intelletto: come la facoltà di comunicare i nostri pensieri per via di segni arbitrarii, e l' istinto *d' imitazione*.

SEZIONE PRIMA.

Della coscienza.

7. Con questa parola intendiamo la conoscenza immediata ch' ha lo spirito delle proprie sensazioni, de' proprii pensieri, in generale di tutto ciò che nell' atto segue dentro di lui.

8. Di tutte quante le presenti operazioni dell' anima, la coscienza è indivisibil compagna.

9. La fede che alla coscienza si presta è stata tenuta fra tutte la più irresistibile, e l' evidenza di lei non fu mai posta in dubbio. E pure questa credenza ha il medesimo fondamento di tutte le altre che ci vengono dalla costituzione della nostra natura.

10. Che noi abbiam la coscienza dell' esistenza nostra propria, non si può dire; perchè la nozione di questo fatto è di necessità posteriore, nel tempo, alla coscienza delle sensazioni che a noi la forniscono (1).

11. La coscienza e la memoria ci dà la nozione certa della nostra identità personale.

SEZIONE SECONDA.

Della percezione esterna.

ARTICOLO PRIMO.

Leggi particolari della percezione considerate in ciascuno de' cinque sensi.

12. Cinque sono i sensi dell' uomo: così col volgo i filosofi saggi. Taluno ha voluto ridurre tutti i sensi ad un solo, il tatto: inutile sottigliezza, e buona a tutt' altro che a rischiarare le questioni che questo argomento riguardano.

---

(1) Convien distinguere la nozione dal sentimento. Anteriormente alle sensazioni esterne noi abbiam la coscienza della esistenza nostra in quanto che la sentiamo: l' idea poi del sentimento è certo posteriore alle sensazioni, perch' è idea riflessa. Chi poi dicesse che le sensazioni cominciano fin dal primo momento che l' uomo comincia ad esistere nel ventre materno, e ch' esse sono occasione continua al sentimento della nostra esistenza, sebbene il detto sentimento possa dalle sensazioni essere affatto indipendente; costui non direbbe, al parer mio, cosa assurda. *Trad.*

rifrazione dell' umore, che l' occhio contiene, raccolti per formare un' immagine sulla retina, è materia propria dell'ottica: ma non si che non v' abbia una parte spettante alla filosofia dello spirito umano che gli ottici hanno indarno tentato di sciogliere con le loro dottrine. Tutto ciò, per esempio, che riguarda le leggi della visione più semplici e più generali, è di tal genere: poichè queste leggi son tanti fatti che il fisico deve considerar come dati, e non come difficoltà che a lui spetti risolvere.

23. Tra i fenomeni della visione più propriamente appartenenti alla filosofia dello spirito umano, i più importanti son quelli che dipendono dalla distinzione tra le percezioni *naturali* della vista, e le percezioni *acquisite*. Prima d'esserci formata un po' d'esperienza, noi non percepiamo con l'occhio che l'estensione, la figura, i varii gradi di colore, gli effetti varii della luce. Ma paragonando le percezioni della vista con quelle del tatto, allora le apparenze visibili degli oggetti e le sensazioni dell'occhio corrispondenti, diventano ben presto de' segni chiarissimi che c' indicano le qualità tangibili del corpo, e la distanza che lo separa dall'organo nostro. In molti casi, i nostri giudizii sono fondati sopra una combinazione di moltissime circostanze: e nondimeno l'intelligenza è si pronta, che la percezione ci pare istantanea.

24. Questa distinzione tra le percezioni naturali e le acquisite spiega molti fenomeni singolari, che diedero molto da pensare a que' dotti i quali non escono dai principii matematici della diottrica. Tali fenomeni nello studio della filosofia morale sono di grande importanza, specialmente perchè dimostrano all' evidenza, come lo spirito può produrre degli atti intellettuali, che nella memoria non lasciano vestigio di sè.

25. Alla filosofia dello spirito umano appartengono strettamente anco due altre celebri questioni, le quali ci porgono occasione opportuna di determinare i limiti dalla

natura prescritti alle nostre ricerche intorno alla percezione; e sono: == come veggiam noi gli oggetti diritti, se rovesciata se ne descrive l'immagine sulla retina == e perchè con due occhi li veggiamo scempi.

26. Delle qualità percepite col mezzo della vista, alcune son *prime* ed altre *seconde*: prime, l'estensione e la figura; seconde, il colore e gli effetti varii della luce.

---

27. Il precedente articolo invita naturalmente a pensare sulle relazioni che corrono tra le nostre facoltà intellettuali e la nostra costituzione corporea. Intorno a che si prendano per cardine della meditazione i principii seguenti:

1.° La distribuzione degli organi de' nostri sensi sulle varie parti del corpo.

2.° Le qualità degli organi della percezione appropriate alle qualità ed alle leggi del mondo sensibile.

3.° La proporzione determinata tra la statura, la forza dell'uomo, e l'organizzazione fisica del pianeta sul quale egli vive.

4.° La flessibilità del suo temperamento, che s'adatta a tutti i climi, e in tutti gli permette di vivere.

ARTICOLO SECONDO.

Della percezione in genere.

28. Le idee che abbiam noi del corpo e dell'anima sono meramente relative tra loro (1): noi non possiamo definire il primo che dalle sue qualità, la seconda che dalle sue operazioni.

---

(1) Si noti ch'io dica *tra loro*, in quanto s'illustrano l'una con l'altra: giacchè relative affatto (come più sotto chiamerà l'autore le qualità seconde), non oserei dirle. *Trad.*

29. Giacchè le qualità del corpo percepite col mezzo del senso non somigliano per niente alle operazioni dell'anima dimostrateci dalla coscienza, perciò non possiamo non tenere queste due sostanze come due oggetti di cognizione affatto distinti, ciascun de' quali conviene studiare con un metodo appropriato: l'anima, prestando attenzione al soggetto del quale abbiam coscienza; il corpo, prestando attenzione all'oggetto che noi percepiamo. Non è già un'ipotesi questa: egli è un fatto, implicitamente contenuto nelle nozioni di corpo e d'anima quali noi possiamo formarcele.

30. I fenomeni della percezione però, e i movimenti volontarii ci mostrano tra queste due cose un'intrinseca connessione; e con parecchie teorie si tentò di spiegarne il secreto. Ma tale unione misteriosa è cosa inarrivabile all'uomo; e quel tanto che la intelligenza di lui può conoscere, sono le leggi che governano l'associazione dell'anima al corpo.

31. Giusta la distinzione premessa tra le qualità prime e seconde della materia, le idee che abbiam noi delle qualità seconde son relative affatto: le sensazioni che dette qualità destano in noi non ci provano che l'esistenza di certe cause sconosciute: e tutto quello che noi di tali cause sappiamo, si deve ad altre ricerche posteriori, e meramente scientifiche. Un altra osservazione da farsi intorno alle qualità seconde si è questa: che i nomi che le esprimono hanno in tutte le lingue un doppio significato: e la stessa voce indica e la sensazione e la causa sconosciuta di lei. Quindi il paradosso cartesiano: che non esiste nè il calore, nè il freddo, nè l'odore, nè il colore, nè il suono (1).

32. Le qualità prime della materia, come l'estensione e la figura, sono anch'esse percepite in occasione che si

(1) Non in tutte le lingue la medesima voce esprime e la sensazione e la causa. *Olezzo* p. es. esprime piuttosto la sensazione, *odore* e questa e la causa: *romore* la causa, *suono* e la causa e la sensazione; e così discorrendo. *Trad.*

provano certe sensazioni: ma noi le riguardiamo in loro stesse, come tante realità esteriori ed indipendenti da noi; e le idee che ce ne veniamo formando, non hanno, generalmente parlando, rapporto veruno con le sensazioni che le hanno eccitate (1). Pare di certo che la natura abbia voluto di tali sensazioni far tanti segni, e non più, che non hanno importanza per sè. E non essendo esse che di rado accompagnate da piacere o da dolore, noi ci avvezziamo dall'infanzia a non ci badare; la quale abitudine in età matura non è facile a vincersi.

33. *Poichè* le sensazioni non hanno con le qualità della materia analogia nessuna, i filosofi penarono molto a spiegare come la nozione delle qualità prime s'acquisti. E questa difficoltà fece nascere il moderno scetticismo sull'esistenza de' corpi.

34. Secondo l'antica teoria della percezione, le qualità sensibili son percepite per mezzo d'immagini o *specie* trasmesse dagli oggetti all'anima per il canale de' sensi. Si supponeva che coteste immagini (dopo Cartesio conosciute col nome d'*idee*) offrissero la perfetta somiglianza delle qualità sensibili; e ne trasmettessero la forma senza trasmetterne la realità, come l'impronta del suggello suol far sulla cera. Questa ipotèsi diventò celebre, e fu nominata *teoria delle idee*.

35. Berkeley, partendosi dal principio di cotesta teoria, dimostrò l'impossibilità dell'esistenza della materia: giacchè, se l'uomo non conosce altro che le proprie sensazioni e idee, e' non conosce cosa che abbia al di fuori un'esistenza indipendente dagl'interni fenomeni della percezione.

36. A quest'argomento non c'è risposta, se vera è la teoria delle idee: ma questa teoria non solo non è evidente,

---

(1) L'espressione è troppo ardita: l'autore voleva far intendere che le qualità prime son meno relative dell'altre. *Trad.*

ma inconcepibile affatto. Le nozioni nostre delle qualità de' corpi, egli è un fatto che non somigliano per nulla nè alle nostre sensazioni, nè a fenomeno alcuno di cui s'ha coscienza: che se a noi non riesce di conciliar questo fatto con le teorie filosofiche che piacciono a noi, non dobbiamo perciò mettere in questione la realità di ciò che noi percepiamo.

37. Il dott. Reid, che primo rivocò in dubbio la teoria delle idee, non presenta argomento alcuno in favore dell' esistenza de' corpi; ma considera la persuasione che ha l'uomo di ciò come un fatto della nostra natura, che non si spiega con alcun altro fatto. Questa persuasione ha il medesimo fondamento che ha la nostra credenza nella realità delle sensazioni che proviamo, credenza di cui nessuno ha mai dubitato (1).

38. La teoria delle idee non è il solo sforzo fatto per ispiegare l' arcana comunicazione che segue nel fatto dalla percezione tra l'anima e la materia. Il sistema di Leibnizio, dell' armonia prestabilita, comincia dal porre per certa e per accordata l' impossibilità d' una immediata comunicazione tra due sostanze essenzialmente diverse: e rappresenta lo spirito e il corpo come due macchine indipendenti, costrutte e disposte in modo da corrispondere l' una all' altra invariabilmente, come fanno due oriuoli che vanno d' accordo.

39. Calcolando tutto quel ch'è possibile indurre dai fatti conosciuti, le più importanti leggi generali delle nostre

(1) Ognun vede che con questo argomento si verrebbe a conchiudere la veracità di tutte le illusioni de' sensi; poichè della sensazione ricevuta l' uomo non dubita punto. Ma tutti gli argomenti più forti che addur si possono contro gli idealisti non tolgono che la idea di corpo non si riduca in ultimo all' idea di una *forza* operante sul senso. Ben considerata l' idea di questa *forza estesa*, non è precisamente nè quello che vogliono gl' idealisti, nè quel che pretendono i loro avversarii. *Trad.*

percezioni son queste: 1.° L'oggetto esterno, o immediatamente o per via di qualche mezzo materiale, fa impressione sull'organo. 2.° Per mezzo dell'organo è fatta un'impressione sui nervi. 3.° Per mezzo de' nervi sul cervello.

40. Il modo per cui l'impressione va all'anima, ed anche la natura delle modificazioni prodotte nei nervi e nel cervello, son cose da noi affatto ignorate, e non pare che s'abbia a giunger mai a saperne. I fisiologi del par che i metafisici hanno troppo spesso perdute di vista le regole d'una savia filosofia: e con le lor congetture non solo non ispiegarono il fenomeno, ma apriron la strada a non innocue conseguenze.

SEZIONE TERZA.

Dell' attenzione.

41. Parlando delle percezioni acquisite col mezzo della vista, abbiam notato che nel nostro spirito può passare una serie di pensieri senza lasciar nella memoria vestigio di sè: e molti fatti dimostrano che gli organi de' nostri sensi possono essere tocchi da impressioni che si dimenticano appena provate. In tali casi si attribuisce la dimenticanza alla poca attenzione: onde pare un principio ben confermato dall'esperienza comune questo, che per ritenere nella memoria i pensieri e le impressioni di cui s' ha coscienza, un cert'atto dello spirito è necessario. Quest'atto è una delle più semplici operazioni intellettuali: e pure quelli che scrissero di fisiologia non ne fecero caso.

42. Poichè cotesto fatto generale è dedotto da fatti particolari innumerabili, ed è però certo; noi, dietro le norme della sana filosofia, siamo in diritto di servircene come d'un principio per ispiegare degli altri fenomeni. Havvene molti e singolarissimi, che si sogliono spiegare con altre cause, ma che il detto principio dichiara con facilità ed evidenza.

SEZIONE QUARTA.

Della facoltà di concepire.

43. Tutto ci fa credere che gli animali sono occupati interamente delle loro sensazioni e percezioni attuali: ma l' uomo può rappresentarsi le sensazioni delle quali ha coscienza, e gli oggetti di già percepiti. Questa si può chiamar la facoltà di concepire.

44. Gli oggetti di alcuni tra i nostri sensi son più facili a concepire degli altri: e specialmente gli oggetti percepiti dagli occhi. In tutti i casi però l' uomo può svilupparę questa facoltà, ed addestrarla per via d' esercizio.

45. Generalmente s' ammette che l' atto del concepire non è accompagnato da credenza che l' oggetto esista: ma la cosa è dubbia per parecchie ragioni (1).

46. Questa facoltà ha molte ed evidenti relazioni co' moti corporei. A concepire un sapore acido vien la sciliva in bocca; a concepire uno strumento di tortura applicato a una parte del corpo, si desta una sensazione simile a quella della reale tortura.

SEZIONE QUINTA.

Dell' astrazione.

47. Con le facoltà percettive noi non abbracciamo che il particolare o l'individuale: ma questa non è del soggetto pensato che una piccola parte. Più spesso i nostri ragionamenti riguardano un' intera classe di fatti o d' oggetti.

---

(1) Non avendo l' autore definita chiaramente la facoltà di concepire, non gli si può fare un rimprovero franco di questa sentenza. Ma certo è che l'uomo può concepire anco un oggetto possibile, e non esistente; e non uno, ma innumerabili. *Trad.*

48. L'operazione del classificare suppone in noi il poter di concentrare l'attenzione sopra certe qualità degli oggetti o sopra certe circostanze de' fenomeni, lasciando le restanti da banda. Questo chiamasi *astrarre*. L'astrazione in senso generalissimo si può definire la facoltà per cui lo spirito divide i composti, a fine di semplificare l'oggetto del suo pensiero.

49. Un nome appellativo o generico e un nome comune applicabile a un certo numero di realità individuali che in certi punti si somigliano, differiscono in altri. Coll'ajuto di tali vocaboli, i nostri ragionamenti possono abbracciare intere classi d'oggetti e di fenomeni, e venire a dei risultati generali in cui moltissime particolari verità si racchiudano quasi in germe. Di ciò è bell'esempio l'uso che nell'algebra si fa delle lettere dell'alfabeto: quest'esempio fa ben comprendere la natura del ragionamento sopra idee generali, e i principii che lo dirigono (1). Male intesi dai filosofi furono per lunga pezza tali principii: e si credeva che un termine generale esprimesse una realità distinta dalle realità individuali che compongono il genere; e che lo spirito potesse senza l'ajuto del linguaggio rivolgere l'attenzione sopra quest'idea *generale* od *essenza*. Quest'errore

(1) L'autore crede che le idee astratte non abbiano altra forza che nominale, sicchè nulla l'uomo possa pensare sotto a que' nomi se non se enti particolari e sussistenti. Una verità incontrastabile lo condusse a questa fallacia. Vero è che fuor della mente non havvi una realità corrispondente all'astratto: vero è che idee astratte non s'avrebbero senza il linguaggio: ma da questo non segue che la mente pronunziando la voce ch'esprime l'idea astratta non pensi ad altro che ad enti esistenti, sì che la detta voce le sia quasi illusione e gioco, e faccia sembianza d'esprimere quello che non esprime. Intorno a ciò molte belle osservazioni contiene il I. vol. del *Saggio sull'origine delle idee*; ma nella proposizione dello Stewart è una parte di vero; ed è: che fuori *della mente* nessuna realità corrisponde all'astratto pensato. Anche la confusione di realità e d'esistenza con *sussistenza reale* trasse vieppiù in errore lo Stewart. Ma qui non è luogo a discutere questione sì grave. *Trad.*

è in gran parte la causa dell' oscurità che nelle scienze astratte domina tuttavia.

50. Il linguaggio è l'ala unica che c' inalzi al ragionamento generale (1): e però una delle più importanti parti della logica è quella che tratta dell' uso delle parole. Ma non ci si bada quanto pur converrebbe.

51. Per evitar l'errore non basta assicurarsi della verità de' principii generali. Per giusti che sieno in teoria, non conviene, se non con tutta cautela, applicarli alle pratiche della vita. L' utilità del saggio uso di tali principii, e gli sbagli che il loro abuso cagiona, darebbero materia a una nuova e importante sezione d' un buon trattato di logica.

52. L' abito dell' astratta speculazione non temperata dall' esperienza, e l' abito d' una pratica cieca non guidata da generali principii sono due estremi a cui può trascorrere l' umana mente: e pochi sono che fin da' primi anni non si mostrano o all' uno o all' altro più o meno fortemente propensi (2).

SEZIONE SESTA.

Dell' associazione delle idee.

53. L' abitudine fatta di combinare insieme due o più idee conduce a questo, che quando l' una si presenta allo spirito, pare che l' altra spontaneamente vi sorga. Egli è questo un de' più notabili fenomeni della intelligenza: e siffatta legge della nostra costituzione dicesi *associazione d'idee.* Ultimamente questa frase ebbe un senso più largo,

---

(1) N' è occasione, per altro: non mai materia. *Trad.*

(2) La propensione però non è mai naturale, come l' espressione potrebbe far credere: l' educazione v' ha parte; e quelle impercettibili circostanze che influiscono sulla vita appena incominciata, e vengono formando il temperamento e il carattere. *Trad.*

e significò la tendenza delle idee a succedersi in ordine regolare, o che il loro legame venga da abitudine o da altro principio d' associazione.

54. Enumerare tutte le circostanze che possono cagionar nelle nostre idee un ordine di successione, sarebbe forse impossibile. Ma le più notabili sono la *somiglianza*, *l' analogia*, *l' opposizione*, la *contiguità* nello spazio e nel tempo, la *relazione* di *causa* e *d' effetto*, quella di *mezzo* e di *fine*, quella di *premessa* e di *conseguenza*. Qualcuno dei detti principii è forse compreso nell' altro: ma di tale questione non è qui luogo a trattare. Certo è che la circostanza più forte di tutte è *l' abitudine*, quella che dà luogo ad osservazioni di più pratica utilità (1).

55. Tra i mentovati principii d' associazione si faccia una distinzione importante. Altri son formati da relazioni che si producon da sè, e associano le nostre idee senza che l' attenzione vi cooperi; altri da relazioni che sola la meditazione e lo studio discoprono. Della prima specie sono le relazioni di somiglianza, d' analogia, d' opposizione, di contiguità nello spazio e nel tempo; della seconda quelle di causa e d' effetto, di mezzo e di fine, di premessa e di conseguenza. Questa distinzione serve a spiegare come que' passaggi, che in un discorso filosofico riuscirebbero assurdi, piacciano in poesia.

56. Che il corso dei nostri pensieri sia dalle leggi d' associazione diretto, egli è un fatto dipendente da cagioni incognite a noi, e indipendente dal nostro dominio, almeno immediato e diretto. Ma la volontà ha pure, anche su

---

(1) Senza entrare a questo proposito in lunga discussione, basterà notare che non è cosa certa, come pone l' autore, che l' associazione delle idee considerata nelle sue relazioni con l' abitudine, dia luogo ad osservazioni di più pratica utilità. L' associazione detta non può ricevere dall' abitudine che agevolamento o direzione piuttosto verso un lato che verso un' altro: ma il principio dell' abitudine da sè solo nulla spiega e nulla dimostra. *Trad.*

questa parte della nostra costituzione, una certa influenza della quale sarebbe singolare e importante determinare l'estensione e i confini.

57. Finattanto che un' idea non venga ad eccitare la nostra attenzione, noi non possiamo destarla in noi stessi. Ma quando le idee si presentano in numero, noi possiamo scegliere, e lasciando le altre da un canto, ritenerne una, sopr' essa arrestare il corso de' pensieri che avrebbero presa altra via.

58. Non piccola è l' influenza indiretta della volontà sulla serie delle idee: e s' esercita in due maniere evidenti. 1.° Con uno sforzo d' attenzione noi possiamo ritenere lo spontaneo corso delle nostre idee, e far predominare i principii d' associazione che noi reputiamo più logici. 2.° Con la pratica possiamo fortificare un certo principio d' associazione a segno da acquistare un assoluto impero sopra una classe particolare d' idee.

59. Di quest' ultimo fatto evidente abbiam prove notabili nel potere che l' abitudine dona alla volontà sopra certe operazioni dell' intelletto, come l' arte di versificare, l' immaginazione poetica, il genio dell' invenzione nell' arti e nelle scienze, e segnatamente il talento d' improvvisare.

60. Fra tutte le parti dell' umana costituzione, le leggi dell' associazione delle idee sono le più notabili a chi si occupa di filosofia morale: giacchè, tenendo dietro alle conseguenze di quelle combinazioni intime e quasi indissolubili che il nostro intelletto viene nell' infanzia e nella gioventù insensibilmente formando, se ne veggono, quasi da sorgente, derivare quasi tutti i nostri errori teorici, i pregiudizi morali che a tanti falli ci traggono nella vita. Della pieghevolezza delle giovani menti una saggia educazione può molto approfittare non solo per operare il nostro morale perfezionamento, ma ancora per moltiplicarci le fonti del vero e fecondo piacere.

SEZIONE SETTIMA.

Della memoria.

61. Le teorie che pretendono di spiegare il fenomeno della memoria con le impressioni e le tracce lasciate nel cervello, sono affatto ipotetiche, e non rischiarano punto il soggetto.

62. Questa facoltà, convien dirlo, dipende molto dallo stato corporale dell' uomo: e lo provano gli effetti dell' ubriachezza, della malattia, dell' età. Raccogliere i fatti che dimostrano siffatta influenza, con le circostanze che la modificano, sarebbe cosa molt' utile alla cognizione dello spirito umano, e feconda d' induzioni bellissime.

63. Guardando superficialmente le cose, si direbbe immensa la differenza tra memoria e memoria d' uomo: ma queste differenze, certo, sono esagerate di molto. Non si pensò agli effetti variissimi di quelle tante pieghe diverse che gli uomini pigliano, mossi o da inclinazione o da circostanze casuali.

64. Non computando alcune ineguaglianze di capacità naturale, c' è delle *varietà* di memoria notabilissime che servon di base a distinzioni importanti tra gli uomini in fatto d' intelligenza.

65. Queste varietà derivano specialmente dalle proporzioni in cui son combinate le qualità che costituiscono la memoria. Una memoria perfetta dovrebbe comporsi d' una grande suscettibilità d' afferrare, d' una grande capacità di ritenere, d' una grande prontezza a richiamarci le idee: ma raro è un tale complesso di qualità, nè se ne può quasi mai svolger l' una senza danno dell' altre.

SEZIONE OTTAVA.

Dell' immaginazione.

66. Proprio dell' immaginazione è raccogliere dagli oggetti che l'esperienza ci offre certe circostanze, certe qualità, e di congiungerle in modo da formare un nuovo tutto che alla mente appartenga. In questo senso, che è il più comune, l' immaginazione è quello stesso che taluni chiamarono *fantasia creatrice*, o *poetica.*

67. Questa facoltà non e semplice; ma è l' unione di facoltà differenti. Per esempio, lo sforzo che fa con la mente il pittore per comporre un paesaggio ideale implica la *facoltà di concepire*, la quale gli offre le belle scene della natura, dond' egli trae gli elementi dell' opera sua; *l' astrazione* che separa gli scelti materiali da tutte le qualità e circostanze a quelli annesse nella memoria; *il giudizio*, od il *gusto*, che fa la scelta, dispone ed ordina il tutto.

68. La natura e l'oggetto della facoltà d' immaginare si mostrano più evidenti in quelle arti che traggono dalle percezioni della vista gli elementi della loro bellezza. In questo caso le operazioni dell' immaginazione spiegano per quali vie, nella morale condotta, certe anime lasciando i modelli offerti loro dall'esperienza, s' aprono a nuova meta nuovi campi intentati. Per effetto di tali operazioni, che, sebbene inosservate, si rinnovano ad ogni tratto nella coscienza d' ogni uomo, gli affari del mondo presentano uno spettacolo sì vario e sì vivo, e procedono a grandezza o a rovina secondo che rette od erronee sono le nozioni dominanti di felicità, o di virtù.

SEZIONE NONA.

Del giudizio, e del ragionamento.

69. I logici definiscono il giudizio un atto dello spirito col quale una cosa s'afferma, o si nega. = Questa definizione, sebbene non irreprensibile, è buona però quanto il soggetto comporta.

70. Tra i nostri giudizii, altri si formano appena i termini della proposizione sono dalla mente compresi, cioè sì necessariamente risultano dalla costituzione della nostra natura, che ci dirigono fin dall'infanzia innanzi che noi possiamo riflettervi. Altri giudizii son frutto d'una lunga serie d'idee percorsa da noi passo passo. Quindi due specie d'evidenza: d'intuizione, e di deduzione.

I. *Dell'evidenza d'intuizione.*

71. Ve n'ha più specie: le più importanti sono: 1.° l'evidenza degli assiomi. 2.° l'evidenza che accompagna la coscienza, la percezione, la memoria. 3.° l'evidenza di quelle leggi su cui la credenza dell'uomo si fonda, che forman parte essenziale della nostra costituzione, e che implicitamente si suppongon per vere non solo in ogni ragionamento ma in ogni azione dell'uomo. Tali sono, l'evidenza della nostra identità personale, dell'esistenza del mondo sensibile, della costanza delle leggi di natura, ossia dell'ordine con cui si succedono i naturali fenomeni, ordine che dall'esperienza veniamo a conoscere. Nessuno pensa a proporre a sè stesso siffatte verità in forma di teoremi, ma tutta la nostra condotta, e i nostri ragionamenti suppongono che noi le ammettiamo. Credere in esse è necessario per conservare la vita; ed ecco perchè fin dalle prime operazioni della mente questa credenza si trova in lei stabilita.

72. Lo scetticismo moderno attaccò specialmente quest'ultima classe di verità. Alcuni recenti scrittori che presero a sostenerle le hanno chiamate *principii del senso comune.* Solide del par che importanti sono le conchiusioni di questi filosofi; ma la frase generica *senso comune* che ha varissimi significati nell'uso, diede luogo agli avversarii di rappresentare con falsi colori tale dottrina, quasi uno sforzo fatto per sottrarre ad ogni esame i popolari pregiudizj, e sottomettere la scienza al capriccio de' più.

II. *Dell' evidenza di deduzione.*

73. Contuttochè comunemente si ponga una radicale distinzione tra l' intuizione ed il ragionamento, non è cosa certa che l' una delle due facoltà non sia inchiusa nell' altra. Se vero è che una dimostrazione perfetta risulta da una serie di ragionamenti, i cui termini sono concatenati tutti con evidenza intuitiva, egli è certo dunque che il ragionamento presuppon l' intuizione. Dall' altro canto non basta forse l' intuizione e la memoria per ispiegare il lavoro del pensiero che con una serie di conseguenze conduce lo spirito dalle premesse all' ultima conchiusione?

74. Quando, dice Loche, lo spirito percepisce immediatamente la convenienza o la disconvenienza di due idee senza che una terza intervenga, la cognizione può dirsi intuitiva. Quando dalla comparazione immediata, dal ravvicinamento quasi delle due idee non apparisce la loro convenienza o disconvenienza, lo spirito allora dee farne intervenire dell' altre, or una or più, secondo il bisogno: che è quel che chiamasi ragionare. Adunque se dalla soprapposizione delle linee A e B io percepisco immediatamente la loro egualità, il mio giudizio e intuitivo. Se invece A coincide con B, e B con C, il rapporto tra A e C io lo percepisco col mezzo del ragionamento.

75. Questa spiegazione non è certo conforme al linguaggio usuale. La verità degli assiomi matematici si è sempre

stimata assolutamente intuitiva: e il primo assioma d' Euclide dice che se A è uguale a B, e B a C, A e C sono uguali.

76. Ma, ammettendo anche la definizione di Loche, ognun vede che la facoltà la qual percepisce il rapporto tra A e C è quella stessa che percepisce il rapporto tra A e B, e B e C. Percepito che sia il rapporto d' egualità tra A e B, A e B non sono che due nomi differenti d' una medesima cosa.

77. La struttura del sillogismo prova anch' essa che il ragionamento, o, com' altri la chiama, la facoltà *discorsiva*, (1) non è insomma che intuizione e memoria. Come mai immaginare un intelletto che percepisca vera la maggiore e la minore, senza percepir vera insieme la conseguenza? Anzi, poichè in questa forma d' argomentazione lo spirito discende dall' universale al particolare, la verità della conseguenza è necessariamente percepita innanzi pure che la maggiore si formi (2).

78. L' evidenza di deduzione è di due specie: *dimostrativa*, e *probabile*. La prima riguarda le verità necessarie, l' altra le contingenti. Per gli studj morali egli è importantissimo esaminar bene, e paragonare queste due specie d' evidenza: ma noi qui non possiamo dar luogo a sì vasto soggetto.

79. *Invenzione* si chiama il processo con cui lo spirito scopre la dimostrazione d' una proposizione già dubbia; e quello con cui pone in luce una nuova verità. Questa

---

(1) Ho ritenuta questa voce dell' originale, perchè conforme anche all' uso degli antichi Italiani, che *discorso* chiamavano l' atto del ragionare: onde Dante: » La virtù che a ragion discorso ammanna ». *Trad.*

(2) Il ragionamento di Loche non lascia d' esser vero in un senso più lato. Quando tra le due idee che si tratta di ravvicinare è grande la distanza, quando l' idea ch' io piglio per intermedia è tale che non combacia evidentemente con due termini di confronto, ma per vederne la convenienza è necessario un esame più attento e più lungo, allora ha luogo sempre la cognizione deduttiva. *Trad.*

attitudine è distribuita tra gli uomini a differentissimi gradi; laddove tutti a un dipresso hanno la medesima capacità di comprendere i ragionamenti degli altri.

80. Il vocabolo *logica* s' usa da' moderni in due sensi: vale l' arte scolastica d' argomentare, che credesi trovata da Aristotele: e vale quella parte della filosofia dello spirito umano che tende a premunirci contro gli errori di raziocinio, e a dirigere la nostra facoltà d' invenzione nella ricerca del vero. Il fine supremo di queste due specie di logica è uno; differiscono solo ne' principii da cui piglian le mosse. Che la prima sia inutile, non c' è più questione; essa ormai non fa parte se non della storia della scienza (1). La seconda è tuttavia nell' infanzia; ma Bacone ed altri proposero sopra quest' argomento alcune idee verissime ed importanti.

(1) Sentenza troppo assoluta, ed alquanto superba. Chi tutta la logica riducesse a' dì nostri nelle forme anguste e spinose dell' antica scolastica, meriterebbe certo il titolo di pedante: ma chi negasse alla forma sillogistica il merito di ravvicinare felicemente la proposizione generale alla particolare, e di render così più sensibile il vizio della conseguenza, chi non volesse riconoscere nulla d'ingegnoso, di filosofico, d' utile, d' applicabile anco alla scienza moderna, in un metodo che non fu disprezzato da uomini sommi, si mostrerebbe assai più superficiale e pregiudicato che profondo e libero pensatore. Si pensi che in ogni ragionamento vero, retto, ben dedotto, calzante, che tocchi il centro della questione, e la sciolga al possibile, e non solo in ogni ragionamento filosofico ma in ogni e letterario e morale e familiare discorso, è, e deve essere sempre reso sensibile il nesso della verità generale col caso di cui si tratta, e che da quella in modo più o men diretto discende. Questo si pensi; e invece di trovar coraggio per disprezzare le sofisticherie della scuola, nascerà in noi desiderio di sperimentare in quali metodi più larghi e più ameni si potrebbero i metodi antichi rifondere, per condur, s' è possibile, la moderna scienza e la intera letteratura fuori da quelle materiali particolarità che le tolgono moto e vita in un campo più libero e più fecondo d' intellettuali scoperte. *Trad.*

SEZIONE DECIMA.

Delle facoltà od attitudini che svolge nell' intelligenza lo special genere di studj o d' affari a cui l' uomo si dedica.

81. Le facoltà intellettuali sono, in gradi diversi, comuni agli uomini tutti. La differenza non viene che dalle varie combinazioni di dette facoltà, e dalle modificazioni a cui possono andar soggette. Quand' anco in origine esse fossero egualissime in tutti, le differenze necessariamente risulterebbero numerosissime dalle situazioni diverse in cui si trovano gli uomini nella vita.

82. Le abitudini intellettuali svolte in noi dallo studio, son differenti affatto da quelle che produce la pratica degli affari. Gli uomini di lettere poi si suddividono in varie classi; e i varj studj coltivati da essi danno al loro spirito una piega diversa. Il metafisico, il matematico, l' antiquario, il poeta, il critico, ricevono ciascuno dalla loro occupazione una maggior forza in certa particolar facoltà, che, lasciando le altre inesercitate, diventa distintivo del loro carattere intellettuale.

83. Gioverebbe determinare qual influenza abbiano sull'intelletto le varie professioni e lo studio delle varie scienze. Da questo esame risulterebbero delle regole utili per il perfezionamento e per lo sviluppo dello spirito, e molte idee nuove sull' arte di tenere tutte le umane facoltà in quella felice armonia nella quale consiste la perfezione della intellettuale natura.

84. La vivacità, la sottigliezza, la penetrazione, la prontezza di spirito, il buon senso, la sagacità, vastità, profondità della mente, son tante gradazioni dell' essere intellettuale che distinguono gl' individui, o presentano materia

ad osservazioni e a studii importanti non men pel filosofo, che per quanti hanno parte negli affari pratici della vita. Lo stesso dicasi dei difetti di mente, opposti alle qualità mentovate.

85. A quest'ultime speculazioni appartiene la seguente ricerca: analizzare nei lor principii costitutivi le varie specie d'abilità intellettuale a cui si può giungere nelle scienze e nell'arti. Tali ricerche non solo son feconde d'osservazioni singolarissime, ma servono ancora a scemare quell'ammirazione cieca e servile che molti professano per l'originalità del genio, ammirazione ch'è uno de' più gravi *ostacoli* al perfezionamento dell'arti e al progresso dell'umano sapere.

86. Una delle più importanti capacità intellettuali che grado grado si vengono sviluppando mediante una particolare applicazione delle nostre facoltà primitive, gli è il gusto. I metafisici per gran tempo lo riguardarono come un principio semplice dell'umana costituzione: e non ostanti le ingegnose recenti prove tentate per analizzarlo e ridurlo a' suoi primi elementi, molti ancora lo riguardano per un fatto primitivo dell'essere umano. L'influenza grande del gusto, allo stato sociale in cui noi ci troviamo, non solo sulle opere letterarie o d'arti belle, ma sui piaceri di quanti approfittano della raffinata civiltà, merita bene che da vicino s'esamini il processo mentale per cui esso gusto si forma e si esercita. Ma tale digressione usurperebbe il posto dovuto ad altre materie più strettamente congiunte all'oggetto di questa prima parte del corso: e poi, ci cadrà di toccarne laddove tratteremo delle molte relazioni ch'ha il gusto co' morali principii.

87. Per ora si osservi che quando pure il gusto derivi di certo dalle proprietà primitive che costituiscono la natura dello spirito, non è men vero però ch'esso si formi a grand'agio mercè l'esperienza abituale e attentamente diretta verso certe classi speciali d'oggetti belli. Sì rapidi

sono i suoi giudizii, ch' e' pare talvolta una percezione immediata: e quindi il nome di *gusto*, tolto da uno dei cinque sensi, che gli si dà nelle moderne lingue d' Europa. E di qui viene fors' anche il francese *tact*, ch' esprime quel delicato senso delle convenienze, per cui un uomo va, a così dire, *tastando* la via da tenersi fra le ineguaglianze d' una società incivilita. Il *tatto* del par che il *gusto* è facoltà acquisita: e un paragone bene diretto di questi due principii tra loro, li illustrerebbe ambedue in tutto ciò che spetta alla natura e alla genesi loro.

SEZIONE UNDECIMA.

Di certe facoltà o principii ausiliarii che essenzialmente concorrono o strettamente appartengono allo sviluppo delle intellettuali facoltà.

88. La struttura e l' attitudine diritta del corpo umano, e i varii organi di percezione che coprono, a così dire, la sua superficie, hanno un evidente rapporto con la ragionevole natura dell' uomo, e sono mirabilmente acconci allo sviluppo di quella. E ciò sia detto di molte altre parti dell' esser nostro, e interne ed esterne. Ma due fatti specialmente meritano a questo riguardo d' essere considerati: dico la facoltà d' esprimere i nostri pensieri per mezzo del linguaggio, e il principio d' *imitazione*.

I. *Del linguaggio.*

89. Il nesso di questo argomento con quello delle precedenti sezioni è visibile. All' uso de' segni di convenzione (par. 49.) noi dobbiamo le idee generali: senz' essi la nostra cognizione non s' alzerebbe più su de' soli individui. All' uso di questi segni dobbiamo inoltre tutta quella parte

di cognizioni che non è frutto della nostra propria esperienza. Questi segni infine trasmettono la scienza acquistata alle generazioni seguenti, senza che sarebbe impossibile la perfettibilità della specie.

90. Un linguaggio artifiziale (Reid l'osservò), presuppone l'uso di segni naturali, di certi cenni del viso, gesti del corpo, tuoni di voce (1).

91. Pare che sia istinto nell'uomo la facoltà d'interpretare (2) taluni di cotesti segni. Ultimamente fu posta in dubbio la cosa, ma si può confermare con molte osservazioni questa opinione comune, limitata che sia e un po' corretta.

92. Secondo che le idee si vengono moltiplicando, si fanno sentire le imperfezioni del naturale linguaggio. Gli uomini veggono necessario inventare de' segni artifiziali, fissandone il valore per via di mutuo consenso. Più si perfeziona l'artifiziale linguaggio, e più la lingua della natura cade in disuso; a segno che in uno stato sociale simile al nostro, per riprenderne l'esercizio ci bisogna molta riflessione e studii non brevi. Lo sanno i comici e gli oratori.

93. I segni artifiziali son di due classi; altri parlano agli occhi, e altri agli orecchi. Questi secondi da tutte le nazioni furono adoprati come mezzi di comunicare il pensiero.

---

(1) Lo presuppone nell'ipotesi d'uno stato primitivo in cui l'uomo non sapesse parlare, e venisse da sè creando a poco a poco una lingua. Questa (come ognun vede) non è che un'ipotesi. *Trad.*

(2) Vale a dire d'intenderli con facilità, e di dedurre l'affetto o il pensiero che l'uomo ha con essi (o volendo o non volendo) indicato. Sarebbe lecito però dubitare tuttavia che la facoltà dell'interpretare i segni naturali sia nell'uomo un istinto. L'esperienza che ad un dato segno ci mostrò sempre corrispondente una data intenzione od un sentimento, quest'esperienza, dico, è il fondamento della interpretazione che ai medesimi segni noi diamo, la quale interpretazione, per la lunga abitudine e per la facile associazione delle idee, è tanto rapida che pare effetto d'istinto. *Trad.*

94. Non conoscendo noi la storia di lingua nessuna, nè per che gradi venga, una lingua svolgendosi, alcuni scrittori si sforzarono con tutto l'ingegno a dedurre dalle varie facoltà dell'anima le rispettive parti del discorso, e spiegare i progressi del linguaggio con quelli della sociale civiltà. Storie *teoretiche* si posson chiamare simili speculazioni, che tendono a scoprire la via tenuta dallo spirito umano nello sviluppo o nell'esercizio d'una delle sue facoltà.

95. Le imperfezioni d'ogni lingua, causate dall'uso popolare, hanno suggerito l'idea d'una lingua filosofica, composta appunto in servigio della scienza. Nè dall'essere tornati a vuoto gli sforzi fatti insin ora, ne segue l'assoluta impossibilità della cosa.

96. Nella storia del linguaggio la scrittura è un fatto importante, è una delle umane invenzioni che più giovarono agl'intellettuali progressi dell'umana specie.

97. I suoi vantaggi furono dall'invenzione della stampa maravigliosamente ingranditi. Questa non solo divenne un mezzo potente di agevolare l'intellettuale commercio, ma segna una grand'epoca nella storia dell'umanità.

II. *Del principio d'imitazione.*

98. Al leggere nell'altrui volto un affetto, al vedervi un cambiamento, noi ci sentiamo naturalmente mossi a far l'atto medesimo o simile: tutti l'avranno provato trovandosi con uomo o sdegnato o che rida o che pianga. L'istinto d'imitazione non si limita ai soli segni visibili, ma c'insegna a contraffare la voce, l'accento, la pronunzia difettosa, le maniere d'altri uomini.

99. Utilissimo istinto. Per esso, a quel che sembra, il fanciullo impara a sciogliere la lingua, e a poco a poco si forma sull'esempio di quelli co' quali convive.

100. E perchè l'istinto d'imitazione nella prima età più ci giova, perciò nel fanciullo è più forte. Ma tutti gli uomini più o meno l'hanno; l'attore poi vi si dedica più

di proposito per potersene servire più facilmente e meglio che naturalmente non saprebbe: o piuttosto egli mantiene con l'arte una facoltà che il più degli uomini vien perdendo col crescer degli anni.

101. Dall' istinto d' imitazione pare che in gran parte dipenda il contagioso diffondersi della pazzia, delle convulsioni, delle affezioni isteriche, d' ogni sorta d' entusiasmo. Questa classe di fenomeni venne in parte illustrata dalle filosofiche osservazioni fatte a Parigi, a proposito delle guarigioni attribuite al magnetismo animale.

SEZIONE DUODECIMA.

Delle facoltà intellettuali dell' uomo paragonate all' istinto degli animali.

102. L' uomo ha il privilegio d' essere in buona parte arbitro del proprio destino; le bestie sono più immediatamente sottoposte alla forza degl' impeti naturali: questo è un fatto evidente. Vero è che noi non sappiamo come in tali casi operi la natura: ma due cose son certe; che i fini a cui tendono gli animali co' lor movimenti non è già una deliberata elezione simile al fenomeno dell' umana volontà; e che i mezzi dall' animale tenuti per giungere a questi fini non son nè trovati nè determinati per un calcolo simile a quello dell' umana ragione.

103. Questo sconosciuto principio che move le bestie dicesi *istinto*. E distinguesi dalla ragione in due cose: 1.° perchè uniformissimo in tutti gli animali della medesima specie. 2.° perchè infallibilmente sicuro in tutti i suoi moti, senz' aver punto bisogno del lume dell' esperienza.

104. Ma se gli animali non hanno nè ragione nello scegliere nè arte nell' eseguire, certo la forza dell' istinto dimostra la intelligenza dell' Ente creatore, che maravigliosamente adattando la loro natura alle leggi del mondo in

cui son posti, fece anche qui, come in tutto, risplendere quell' unità di disegno che in tutte le parti del mondo, animate e inanimate, predica la sovrana unità d'un autore supremo.

105. La sapienza dell' istinto è particolarmente manifestata in quelle specie che vivono in comunità quasi politiche, come le api e i castori. Animali che, ciascuno da sè, pajon dotati di mediocrissimo intendimento; uniti insieme, per forza di cieco impulso, si veggono cospirare ad opere mirabili sì per la bellezza, sì per la moltiplicità de' movimenti e degli atti.

106. Non è già che le bestie non sappiano punto giovarsi dell' esperienza: e prova ne sieno quelle specie dove la sagacità de' più vecchi è visibilissima appetto all' inesperienza de' giovani; e in quegl' individui su cui tanto possono l' educazione e l' ammaestramento dell' uomo.

107. In che dunque distà la bestia dall' uomo? Le facoltà loro differiscono di grado soltanto, o v' è qualch' essenzial distinzione da fare tra la natura ragionevole e l' animale?

108. I filosofi francesi, seguaci di Cartesio, s' attennero alla seconda risposta, e riguardarono i bruti come semplici macchine. Molti de' lor successori corsero all' estremo opposto; e si stillarono il cervello per dimostrare che la incomparabile superiorità dell' uomo è tutta effetto dell' organizzazione corporea e della esteriore figura.

109. Contro il moderno materialismo combattono molte e forti ragioni, e provano che, quanto a forza d' intelletto e di volontà, non c' è paragone tra la razza umana e quella d' animale alcuno del globo. Noi differiamo da essi non già per costituzione ma sì per natura: ed è forse questo l' unico punto dove trovasi rotta quella catena di regolari gradazioni che lega tutti gli altri enti. Non è qui luogo a trattare di sì vasto argomento.

PARTE SECONDA

Delle facoltà attive e morali dell' uomo.

110. Questa parte si divide da sè, in due capitoli: l'uno riguardante la classificazione e l'analisi delle facoltà nostre attive e morali, l'altro le varie specie di doveri.

CAPITOLO PRIMO.

Classificazione ed analisi delle facoltà dell' uomo attive e morali.

SEZIONE PRIMA.

Delle facoltà attive in genere.

111. Il vocabolo *azione* esprime propriamente tutti gli esercizii di forza che tengon dietro a una deliberazione volontaria, ossia che questa forza si manifesti al di fuori di noi, o che si risolva in operazioni interiori. Così diciamo che l'anima è attiva, quando è data a uno studio. Vero è che nel comune linguaggio l'azione si suol sempre confondere col movimento: giacchè non potendo noi conoscere le azioni che hanno luogo nell' anima degli altri uomini, se non per gli effetti sensibili, noi non chiamiamo attivi se non quegli uomini ne' quali è più notabile l' attività corporale, e però distinguiamo la specie nostra in due classi: *attiva* e *contemplativa*. Ma qui per attività,

presa nel senso più generale, intendiamo qualunque movimento dell' umana volontà (1).

112. Ciò posto, notiamo che le prime sorgenti dell' attività umana sono le circostanze che sulla volontà nostra influiscono. Altre di queste circostanze entrano nella nostra costituzione, e però si chiamano *principii attivi* dell' umana natura: come la fame, la sete, la curiosità, l' ambizione, la compassione, il risentimento: e tra questi principii i più importanti cadono sotto qualcuna delle classi seguenti: 1.° appetiti, 2.° desiderii, 3.° affezioni, 4.° amor di sè, 5.° facoltà morale.

SEZIONE SECONDA.

Degli appetiti.

113. Questa classe di principii attivi si distinguono in ciò: 1.° che traggono origine dal corpo, e son comuni all' uomo ed al bruto. 2.° non sono continui, ma periodici. 3.° li accompagna una sensazione piacevole, più o men forte secondo la forza dell' appetito.

114. Tre sono gli appetiti nell' uomo: fame, sete, appetito del sesso. I due primi han per fine la conservazione dell' individuo, il terzo la propagazion della specie. La ragione senz' essi non basterebbe sempre a compiere i grandi uffizi della natura.

115. Non si può propriamente dire che gli appetiti umani siano interessati, se tendono ciascuno all' oggetto proprio come ad ultimo fine (2). E poi, la prima volta ch' essi

---

(1) Veggasi la nòta alla pag. 85.

(2) Interessati non sono, se si riguardino nel loro essere naturale: ma se vi si annetta la volontà viziata dell' uomo a volerli gustare con certa squisitezza o frequenza, allora cessano d' essere disinteressati, perchè con l' abuso cessan di essere naturali appetiti, e non sono che provocazioni del senso, simili quasi al solletico o ad altra titillazione forzata. *Trad.*

operarono non avevano l' esperienza del piacere che nel soddisfarli si prova. S' aggiunga che l' interesse è talvolta posposto all' appetito; come quando l' uomo s' abbandona al piacere presente, certo essendo, o quasi certo, che ne coglierà male e danno.

116. Oltre gli appetiti naturali ne abbiam de' fattizi, come quello del tabacco, dell' oppio, de' liquori. In genere tutto quel ch' eccita i nervi lascia una debolezza la qual rende desiderabile che l' irritazione si rinnovelli.

117. Le propensioni periodiche al moto e al riposo sono, per più rispetti, molto analoghe agli appetiti.

SEZIONE TERZA.

Dei desiderii.

118. Questi si distinguono dagli appetiti: 1.° perchè non vengon dal corpo. 2.° perchè non operano periodicamente e a certi intervalli; nè cessano dopo ottenuto un particolar loro oggetto.

119. I desiderii principali sono 1.° quel di sapere (ossia principio di curiosità). 2.° il desiderio di socialità. 3.° dell' altrui stima. 4.° del potere (o principio d' ambizione). 5.° di superiorità (o principio d' emulazione).

I. *Del desiderio di sapere.*

120. Il principio di curiosità sorge prestissimo ne' fanciulli, e d' ordinario si svolge in essi tanto più forte quanto han più vivo l' ingegno. Allora la natura lo dirige laddove più richiedono i nostri bisogni: ne' prim' anni cioè, verso le proprietà de' corpi e le leggi del mondo sensibile, la cui cognizione è indispensabile per esistere: poi la curiosità varia e d' oggetto e di forza. Quindi le vocazioni diverse degli uomini. O la diversità venga dall' educazione,

o da natura predisposta, poco importa sapere (1): certo è che la nostra natura e le nostre circostanze eran tali da dar luogo a siffatta divergenza, la quale armonizza con l'ordine presente del mondo civile. Il fine del principio di curiosità variamente modificato è, tutti lo veggono, di concentrare e limitare l'attenzione e gli studi di ciascun uomo, e così dividere e suddividere i lavori e gli uffizi intellettuali, cosa alla società grandemente proficua.

121. Non è già interessato il desiderio di sapere. Come l'oggetto della fame non è il piacere ma il cibo, così l'oggetto della curiosità è il sapere, non il ben essere che da quello si trae.

II. *Del desiderio di socialità.*

122. Senza parlare di quelle affezioni di benevolenza che c'interessano all'altrui bene, e astraendo dagli utili che la sociale convivenza ci reca, certo è che un naturale istinto ci move ad unirci al nostro simile; e ognun lo vede non solo ne' fanciulli, ma in molte specie d'animali.

123. Vero è che l'abitudine e il provato vantaggio della vita sociale conferma in noi quel natural desiderio (onde alcuni dubitarono se esso venga propriamente da natura): ma la questione è tutta speculativa, e, comunque la si risolva, rimarrà sempre vero, che il principio di socialità dee numerarsi tra i più universali e più propri dell'umana natura.

---

(1) Importerebbe saperlo, e però gioverebbe osservarlo. Se si venisse da segni fisiologici o da esperienze psicologiche, o dall'une e dagli altri insieme, a scoprire i caratteri di una naturale tendenza verso un'occupazione piuttosto che un'altra, si faciliterebbe così lo sviluppo delle menti, e ne verrebbe grande vantaggio e al ben essere degli individui e al sociale incivilimento. Ma quand'anco siffatte indagini cadessero a vuoto, se ne trarrebbe sempre un grand'utile indiretto, cioè la conoscenza de' mezzi artificiali per cui si vengono più efficacemente a sviluppare, insieme con l'intelligenza, le inclinazioni dell'uomo. *Trad.*

124. La potenza del detto principio è dimostrata dagli effetti della solitudine; stato che l'uomo sente non essere il suo naturale; e s'ingegna di riempiere il vuoto dell'anima coll'affezionarsi alle bestie più vili e perfino agli oggetti inanimati.

125. Notabile è la relazione tra il desiderio di vivere in società e il desiderio di sapere. Quest'ultimo porta sempre seco l'amore di fare altrui parte delle cognizioni acquistate: onde fu disputato se la curiosità sola potrebbe sostenere in un lungo lavoro l'uomo già disperato di più convivere co' suoi simili. Questa inclinazione guarentisce la diffusione delle utili scoperte e notizie.

III. *Desiderio dell' altrui stima.*

126. Anche questo sorge prestissimo ne' fanciulli; i quali molto prima di saper conoscere i vantaggi che vengono dalla buona opinione altrui, e prima anche d'avere libero l'uso della parola, si veggono mortificati al menomo segno di dispregio o di non curanza. Il desiderio dunque dell'altrui stima pare un principio originale dell'umana natura, vale a dire un di quelli che non vengono nè dalla ragione, nè dall'esperienza, nè da altro fatto più semplice e più generale (1). E lo prova anche la forza sua sopra il

---

(1) Il nostro autore s'affretta a decidere cosa di cui sarà lecito tuttavia dubitare. Converebbe poter dimostrare un po' meglio, che quegl' indizii che veggonsi ne' bambini dell' istinto di cui qui si tratta, non sieno fallaci. In generale, io temo che troppo si conceda a un istinto vago, a una forza inesplicabile di creare le idee e i sentimenti; e troppo si neghi alle operazioni naturali e graduate della ragione e dell' esperienza infantile. Certo, il grande e mirabile acquisto d' importanti cognizioni che vien facendo il bambino ancora infante, cognizioni che richieggono un esercizio continuo delle intellettuali facoltà, mi dimostra che invece di segnare ipoteticamente i confini all' istinto e le epoche allo sviluppo istantaneo delle idee, gioverebbe studiar meglio la natura ne' fatti, e osservarla con le più delicate avvertenze del metodo filosofico. *Trad.*

cuore dell' uomo, forza tale che da alcun' altra affezione non è superata. Si vede tutto giorno lo stesso amor della vita cedere al desiderio della stima altrui, e d' una stima che, venendo dopo la morte, non può punto solleticar l' interesse (1). Non si saprebbe spiegare come dall' associazione delle idee possa nascere un principio secondario, ed avveniticcio quasi alla nostra natura, e nondimeno più forte di tutti i principii naturali.

127. Siccome la fame e la sete, tuttochè impulsi non interessati, son però immediatamente utili all' esser nostro; così il desiderio dell' altrui stima, sebbene direttamente non sia un principio di sociale benevolenza, pure contribuisce in modo diretto al bene della civil società.

IV. *Del desiderio del potere.*

128. Ogni qualvolta noi possiam crederci autori d' un effetto qualunque, la coscienza del nostro potere eccita in noi un misto di gioja e quasi d' orgoglio. Il piacere d' ordinario sta in ragione diretta della grandezza dell' effetto, e inversa della forza impiegata.

129. Il fanciullo lattante si compiace in esercitare il poter suo sopra quanti oggetti gli cadono tra le mani; e rimane dolente, se una qualche circostanza gli fa sentire la sua debolezza. I balocchi de' bambini tendono quasi tutti a far saggio o prova di ciò ch' essi possono: e lo stesso si dica de' giochi più animati e degli atletici esercizi del giovane e dell' uomo maturo.

130. Quando avanziamo in età, e l' attività ed il vigore delle facoltà fisiche scema, cambia allora l' oggetto

(1) Lo Stewart prende qui l' *interesse* nel suo senso più materiale ed angusto. Tutto ciò che solletica l' amor proprio è un interesse reale, foss' anche un' illusoria speranza. *Trad.*

dell' umana ambizione: e nella superiorità dell'avere o del grado, o in quella dell'ingegno ch'è assai più lusinghiera, cerchiamo i mezzi di stendere sugli altri il poter nostro, adoprando a tal fine la sagacia del senno, la ricchezza delle cognizioni, gli artifizi della parola, e gli accorgimenti della esercitata scaltrezza. Non è forse il sentimento del potere che fa palpitar l'oratore di gioja, quando l'eloquente sua voce impon silenzio agli affetti, e al proprio intento rivolge le altrui passioni, e senza il sussidio della forza, senza lo splendore del grado s' innalza arbitra del destino de' popoli?

131. Allo stesso principio spetta in parte il piacere che in noi desta la comprensione de' teoremi generali: giacchè ciascuna di tali scoperte ci fa padroni d' innumerabili verità e fatti particolari, e rende quasi a noi tributaria una schiera di cognizioni delle quali non avremmo prima potuto disporre. Così il desiderio del potere ajuta e rinforza il desiderio di sapere; così l' esperienza si forma, e sviluppasi la ragione.

132. Anche l' attaccamento dell'uomo alla proprietà viene in parte dal desiderio di potere. Non ci basta d' una cosa aver l'uso; vogliamo poterla tenere come nostra, senza renderne conto ad alcuno.

133. L' avarizia stessa è un'applicazione viziosa del desiderio del potere, il qual potere proviene dai tanti usi a cui fra' popoli colti serve il danaro. L' abitudine poi e l'associazione delle idee accresce di molto la forza del desiderio di cui si ragiona.

134. Dallo stesso principio viene in gran parte l'amore della libertà. S'ama di fare in tutto il piacer nostro: e la schiavitù ci pesa perchè pone un limite al nostro potere.

135. Lo stesso amore della tranquilla solitudine, Cicerone lo risolve nell'amor del potere: *Multi autem et sunt et fuerunt, qui eam, quam dico, tranquillitatem expetentes, a negotiis publicis, se removerint, ad otiumque perfugerint. His idem propositum fuit, quod regibus; ut ne qua re egerent,*

ne cui parerent, libertate uterentur; cujus proprium est sic vivere ut velis. Quare quum hoc commune sit potentiae cupidorum cum iis, quos dixi, otiosis; alteri se adipisci id posse arbitrantur si opes magnas habeant; alteri si contenti sint et suo et parvo.

136. Anche al piacere che provasi della virtù ha parte l'idea del potere. S'ama seguire le proprie inclinazioni senz'aver chi censuri o condanni: ma al viver felice questa indipendenza non basta. Quando le abitudini del vizio o la forza delle passioni ci traggono ad atti della ragione riprovati, allora il sentirci schiavi dei principii men nobili della nostra natura, ci umilia, e ci fa amaramente conoscere la nostra infermità e dappocaggine. L'uomo all'incontro che si sente in istato di sempre calmare gli affetti tumultuanti, e obbedire al dovere e all'onore, sente insieme la libertà, la forza, l'altezza dell'anima propria.

V. *Del desiderio di superiorità.*

137. Altri colloca l'emulazione tra gli affetti: meglio mi pare che cada tra i desiderii. Spesso, è vero, l'accompagna la malevolenza che l'emulatore porta ad altr'uomo, ma codesta affezione non è che una circostanza accessoria. Il vero principio attivo è il desiderio di superiorità.

138. Al detto desiderio l'affezione di malevolenza non va necessariamente congiunta. È raro il caso, ma non impossibile, di due uomini sinceramente amici che si vengono ardentemente emulando, senza che malanimo c'entri.

139. L'emulazione, quand'è malevola, dicesi *invidia*. Il dottore Butler ha bene distinto i due diversi principii. » L'emulazione è propriamente il desiderio di superare un altr'uomo: l'invidia vuol sovrastare, ma con l'abbassamento degli altri. » Adunque l'emulazione, naturale affetto, e l'invidia, affetto depravato, hanno il medesimo

scopo: nè l'invidia tende a mal fare come ad ultimo fine, ma lo fa come mezzo di giungere al suo desiderio (1).

140. Anche gli animali danno un qualche segno d'emulazione; ma gli effetti non ne sono importanti. Nell'uomo sono grandissimi e varii: sicchè lo sviluppo della mente e dell'animo umano è dovuto in gran parte a questa molla potente.

---

141. L'uomo ha degli appetiti fattizi; e così ha de' desiderii non naturali. Tutto ciò che può servire ad ottenerci l'oggetto d'un desiderio naturale, dapprima noi lo desideriam come mezzo: a poco a poco vi attacchiamo un valore suo proprio, e lo facciam fine. La ricchezza a molti diventa il vero termine d'ogni ambizione: e pure non è che un mezzo, e come mezzo si cerca in sul primo. Così v'ha chi desidera vestiti, seguito, ricchi arnesi, in grazia dell'effetto che fa nella moltitudine questa magnificenza. Tali desiderii son detti da Hutcheson *secondarii.* Come si formino, lo spiega l'associazione naturale delle idee.

SEZIONE QUARTA.

Delle affezioni.

142. Con questa voce intendiamo tutti que' principii attivi il cui scopo diretto e preciso si è comunicare ad altri un piacere o un dolore. Questa classe adunque comprende non solo la *gratitudine* e la *pietà*, ma il *risentimento*, l'*odio*, la *vendetta*: e però le affezioni sono o di *benevolenza* o *malevole*.

---

(1) Si noti però che l'invidia assai spesso, potend'anco emulare per lecite vie, si contenta, per illecite e vili, d'impedire e di nuocere. Questa osservazione limita in parte la generalità della sentenza posta dall'egregio Scozzese. *Trad.*

I. *Delle affezioni di benevolenza.*

143. Varie molto son queste, e forse difficili a tutte contare: le più importanti sono l'*amor paterno* e *filiale*, l'*affetto de' congiunti*, l'*amore*, l'*amicizia*, la *carità di patria*, la *filantropia*, la *gratitudine*, la *pietà*. C'è poi delle particolari affezioni di benevolenza destate da certe morali qualità che rendon l'uomo degno d'amore, di riverenza, d'ammirazione:

144. Io non pretendo già che tutte le affezioni suddette sieno principii primitivi dell'umana natura, e che in altri non si risolvano: anzi è probabilissimo che tutte sieno modificazioni d'uno stesso principio, che muta aspetto secondo le circostanze. Checchè sia di questo problema, a cui da taluni fu data molta importanza, qui non si tratta che d'ordine. Ossia che i detti principii si tengano per fatti primitivi, o che si riducano ad altri più generali, certo è ch' e' son parte integrante dell'essere umano; e nell'una e nell'altra supposizione, apparisce sempre mirabile la sapiente pieghevolezza con cui la natura alle circostanze accomoda i suoi movimenti, e ne prende quasi forme novelle. Le leggi regolatrici delle percezioni acquisite del senso della vista fan parte della nostra costituzione non meno di quelle che governano le nostre percezioni immediate, e sebbene per essere svolte richieggano un certo grado d'esperienza e d'osservazione, l'uniformità de' loro risultati dimostra però che, nell'origine loro, nulla è affidato all'arbitrio od al caso.

145. Certo la questione dell'origine delle varie affezioni conduce ad alcune indagini molto importanti: ma sempre più grande è la questione della natura di dette affezioni, delle lor leggi, del lor ultimo fine (1). Sembra però che

---

(1) Rimarrebbe a sapere se la natura, le leggi, il fine delle umane affezioni possano essere a noi ben noti, non essendocene ben nota, almen quanto potrebbe, l'origine. Le questioni che pajono più astratte hanno con la pratica un

a quella dell' origine si sia dato il principal posto in parecchi sistemi trattanti questa parte della filosofica scienza.

146. Trattare a disteso della natura, delle leggi, del fine delle nostre affezioni di benevolenza, è argomento non proprio di questo sunto, tutto divisioni e definizioni, illustrate con qualche osservazioncella necessaria ad intendere il piano del corso nostro. L' enumerazione premessa (n. 143.) indica l'ordine con cui si potrebbe trattarne. I cenni poi ch' ora soggiungerò s'applicano a tutte in genere le affezioni di cui ragioniamo.

147. Ogni moto d'affezione di benevolenza è unito *a un* sentimento piacevole. E questa fonte di piacere è si ricca, che gli autori d'opere amene traggono da tali affezioni le parti più belle delle loro immaginazioni o pitture. Quindi la potenza della tragedia e dell' altre composizioni patetiche. Del resto, se giovi largheggiar di pietà sopra mali immaginati, e separare il principio attivo dalla realità che potrebbe appunto metterlo utilmente in azione, di ciò non sarebbe illecito dubitare.

148. Non si creda che le affezioni virtuose sien sole piacevoli. Ha i suoi piaceri anco il male, e son questi che seducono gl' inesperti e gli spensierati.

149. Anche quando l' affezione di benevolenza è delusa, tradita, anche allora il piacere che le è quasi gemello, la segue commisto al dolore: anzi il piacere talvolta la vince.

150. Evidente è la causa finale del detto sentimento aggradevole che accompagna i moti di benevolenza: ed è,

---

vincolo indissolubile, e spetta a' filosofi il dimostrar questo vincolo, indicando e provando co' fatti in che stia l' utilità e la bellezza di quelle speculazioni che oziose pajono a prima vista. Ma i filosofi al contrario si direbbe che abbian preso l' assunto di screditare la parte teorica della scienza, avvolgendola di oscurità con gran fatica raccolte, e di piccole questioni accessorie che complicano la principale senza utilità nessuna. Se questo non fosse, lo Stewart non avrebbe qui ragione di eliminare quasi lo studio dell' origine delle affezioni, e renderlo indipendente da quel della loro natura. *Trad.*

che così noi siamo allettati a coltivare queste affezioni sì preziose al ben essere della vita.

151. Ma quantunque piacevoli, esse non son già interessate. Parecchi scrittori l'hanno evidentemente mostrato: e sebbene alcuni filosofi antichi e moderni tengano l'opposto, il fatto però lo conferma, e l'analogia degli altri principii attivi di cui s'è toccato.

152. La conservazione dell'individuo e la propagazion della specie non sono, s'è detto, affidate nè all'interesse nè al ragionamento dell'uomo: ma l'appetito vi ci spinge senza riflessione veruna. S'è detto che l'acquisto delle idee che promovono il perfezionamento e dell'uomo e della società, non dipende nè dall'interesse nè dall'affezione di mutua benevolenza, ma è mosso da un innato principio di curiosità che il sentimento del dovere è potentemente sostenuto dal desiderio dell'altrui stima, il quale non solo è uno dei più forti principii d'azione, ma è sempre energico, sempre intero fino all'ultimo istante del viver nostro. Noi troviamo ora che l'uomo è naturalmente fatto per la società, che il vincolo sociale non può sussistere senza un cambio continuo di servigi e d'uffizi: or dunque l'analogia di tutti gli altri principii dell'umana natura non ci consiglia ella ad indurre che un affetto tanto importante non può avere per unica guarentigia le tarde deduzioni della ragione e i calcoli aritmetici del corto interesse; ma piuttosto si fonda sopra una particolare specie di principii d'azione, operanti senz'ajuto della riflessione, al par degli appetiti e dei desiderii? Dire che tali sono le affezioni di parentela o di compassione, è un applicar loro quel che s'è detto già della fame e della sete: cioè che questi principii ci portano a certi fini senza riguardo diretto al nostro proprio interesse.

II. *Delle affezioni malevole.*

153. Hanno varii nomi nell' uso, *odio*, *gelosia*, *invidia*, *vendetta*, *misantropia*. Ma di tutti questi principii uno solo è, a mio credere, innato in noi; il *risentimento*: su quest' ultimo tronco gli altri sono innestati dall'erronee opinioni dell'uomo e dagli abiti tristi.

154. Il risentimento fu distinto in *istintivo* ed in *deliberato*: il primo operante in noi proprio come negli animali, datoci per difender la vita dalle improvvise violenze, dove la ragione giungerebbe troppo tarda in soccorso. Appena noi conosciamo che l' ingiuria non è fatta a mal fine, questo risentimento dà luogo (1).

155. L' ingiuria maligna sola eccita il risentimento deliberato: il quale per conseguenza suppone una certa idea di bene e male morale.

156. Il risentimento d' un' ingiuria fatta altrui, propriamente dicesi indignazione. — E nell' un caso e nell' altro il principio pare in fondo il medesimo, e par ch' abbia per fine non già dare un dolore ad un ente sensibile, ma punir l' ingiustizia e la violenza.

157. Siccome ogni affezione di benevolenza ha seco un sentimento piacevole, così le affezioni malevole sconvolgono l' anima, e ci fanno soffrire. Ciò s' avvera anco nel risentimento, sebbene reso legittimo dalla gravità dell' offesa.

---

158. Trattando di principii d' azione, non ho parlato delle *passioni*: perchè questa voce, nel significato suo proprio, non significa specie alcuna particolar di principii,

---

(1) E perchè quella che noi crediamo ingiuria, proviene talvolta non dalla volontà dell' uomo, ma da cause naturali, però chi dicesse che il risentimento istintivo cessa in noi appena si dilegua il sospetto di pericolo o di violenza, darebbe forse al detto dello Stewart una generalità più precisa e più vera. Io crederei del resto ch' anco il risentimento istintivo supponga un sentimento di bene e di male, e che quel delle bestie tale non possa propriamente chiamarsi. *Trad.*

ma s' applica a tutti, quando le affezioni passino certi limiti. Allora il corpo è visibilmente commosso, agitato: la ragione sconvolta: l' uomo non sa frenare sè stesso, e da impulso quasi irresistibile si sente rapito. Passioni diventano l' ambizione, la sete d' onore, l' avarizia, la compassione istessa, l' amore, la gratitudine, il risentimento, l' indignazione (1).

SEZIONE QUINTA.

Dell' amore di sè.

159. Se altri principii d' azione, che i finora esaminati non formassero la umana costituzione, l' uomo sarebbe simile in tutto alla bestia (2): ma ciò che diversifica e la sua natura e quindi il suo stato nel mondo, si è la ragione.

160. Il bruto non sa prevedere la conseguenza de' propri atti, non può far paragone tra i varii piaceri a cui per *bisogno di* natura si sente mosso: e però (se l' apparenza nel giudicare di loro non c' inganna) le bestie cedon sempre all' impulso presente. Ma l' uomo abbraccia con uno sguardo i varii suoi principii d' azione, e può disporre in armonico disegno i mezzi opportuni per giungere al fine: può quindi astenersi dal soddisfare sull' istante all' impulso di certi principii d'azione, e dar la preferenza a cert'altri.

161. Secondo il particolar principio che regola l' abitual condotta dell' uomo, lo chiamiamo ambizioso, avaro, studioso, voluttuoso: e i suoi andamenti sono più o men

---

(1) Qui l' autore soggiunge: » quando si parla di passione in genere, comu» nemente s' intende di risentimento, certamente perchè cotesta passione perturba » più ch' altra la ragione dell' uomo, e gli toglie il dominio di sè ». L' osservazione non potendosi applicare all' uso della lingua nostra, ho creduto poterla omettere nel testo, riportandola quaggiù nella nota. *Trad.*

(2) Non lo direi: le affezioni non son cosa bestiale. *Trad.*

regolati da un determinato sistema, secondo che più o meno costantemente ubbidiscono alla general tendenza o allo scopo degli atti suoi.

162. La costanza sistematica nel tender sempre ad un fine, in quanto il detto fine è necessario al compiuto soddisfacimento della nostra passion dominante, giova meglio al perfezionamento morale che non uno stato indeciso tra parecchi fini differenti, e la dissipazione intellettuale che di necessità ne consegue. Il voluttuoso anch' egli, purchè tale sia per sistema, può vincere molti sensuali capricci e prolungare la vita assai più d' un libertino stordito. Per vile che sia l' oggetto de' suoi pensieri, pure l'unità dello scopo non può a meno di non condurre a una certa coltura le facoltà del suo spirito (1).

163. Questa verità ha un' eccezione forse unica: cioè quando la *vanità* sia il principio dominante. Allora la regola di condotta viene di fuori, e però la condotta istessa deve riuscir variabile e incerta. E quindi s'osserva che gli uomini vani si segnaleranno bensì per qualch' atto rumoroso, ma di rado avanzano in una determinata via, se pure

---

(1) Il nostro autore qui suppone un vizioso, sistematico sapientemente, vale a dire virtuoso a un bel circa. Pare a noi, che quando il fine sia vile, abbia questo di proprio, di non comportare la scelta di mezzi altro che ignobili; e di avvilire i mezzi più degni contaminandoli della sua propria sozzura. Se certe biasimevoli tendenze giungono ad affinare l' ingegno dell' uomo, non è, secondo noi, la tendenza biasimevole che n' abbia il pregio, ma qualch' altro principio d' azione avvicinato e forse confuso con quella in modo che riesca difficile il separarneli bene. Havvi certi vizi che richieggono, a dir quasi, per vivere certe qualità buone, certi atti d' annegazione, di benevolenza, di generosità: e questi pare che, sistematicamente coltivati, aguzzino l' ingegno, e ingentiliscano i modi, e donino all' anima un certo vigore e ardimento. Ma non è il vizio che questi effetti produca. L' osservazione dello Stewart, convien confessarlo, è sottile, ed ha un lato vero, ma non è senza pericolo, perchè non abbraccia tutto quel vero che serve a renderla evidente e compita. Ad ogni modo, io non direi che la sola eccezione a quella regola, foss' anche vera, sia il caso dell' uomo vano. Il magistrato servile, l' invidioso inerte, presentano, parmi, dell' eccezioni ancor più notabili. *Trad.*

l'opinione pubblica, per un raro concorso di circostanze, non li spinga sempre nella medesima direzione per tutta la vita.

164. Una condotta sistematica e sempre rivolta ad un fine giova anche meglio al ben essere che non faccia il variarla secondo momentanee inclinazioni e bisogni. Anche l'uomo che ha per principio di non seguire veruna regola di condotta, se s'attien bene al suo principio, si trova libero da quella inquietudine inevitabile che tien sempre turbato l'uomo incostante.

165. In altro aspetto importante la natura dell'uomo differisce dal bruto: ed è ch'esso può trarre profitto dall'esperienza o per fuggire i piaceri fecondi di male, o per soffrire qualche legger dolore che possa condurre a un gran bene. Egli può insomma formarsi della felicità un'idea generale, e può deliberare sui mezzi che ad essa conducono.

166. L'idea di *felicità* già suppone che la felicità è cosa desiderabile: quindi è che l'amore di sè è un principio d'azione differentissimo dai notati finora. Questi possono nascere da circostanze in parte arbitrarie: e però si chiamano *principii innati*. Il desiderio della felicità può chiamarsi *principio razionale*, perchè proprio della natura ragionevole, e naturale effetto di lei.

167. Ci siamo attenuti al linguaggio de' moderni filosofi, intitolando questa sezione *dell' amore di sè*. L'espressione però non è l'ottima: e potrebbe far credere che tra la cura che ogni ente ragionevole dee prendere del proprio ben essere, e quelle affezioni di benevolenza che ci stringono al nostro simile, passi qualche analogia: e non ci passa. Così negli studi morali s'è fatto un gran miscuglio dando alla frase *amore di sè* il senso della voce *egoismo*.

168. *Egoismo* ha sempre mal senso: però alcuni autori tennero questo difetto come l'esagerazione della cura che l'uomo dee prendere al proprio ben essere. Si noti per altro che se agli avari e a' sensuali noi diamo il titolo di egoisti, non l'applichiamo mai al desiderio di sapere,

all' amore della virtù, che son certo sorgenti di più delicati piaceri che non le ricchezze o le voluttà.

169. Osservando meglio, si troverebbe forse che la voce *egoismo*, quando s' applica al modo di tendere a un fine, non riguarda il motivo che a ciò ci spinge, ma l' effetto che la detta tendenza produce sulla nostra condotta. Nè gli appetiti, nè l' avarizia, nè la curiosità, nè il desiderio della perfezione morale derivano dall' amore di sè: ma taluni di questi principii ci staccano dalla società più che gli altri non fanno: non dimostrano già un attaccamento maggiore al nostro proprio ben *essere*, ma sì una *maggiore* indifferenza al ben essere altrui. Nelle cure dell' avaro non entra alcun socievole affetto: ch' anzi gl' interessi di lui son sempre in lotta con quelli de' suoi vicini. I piaceri dell' epicureo finiscono e quasi muojono in lui: nulla egli fa pel suo simile, e trascura i sociali doveri. Non così il desiderio di sapere, ch' è sempre unito al bisogno di comunicare le cognizioni acquistate: non così l' amore del perfezionamento morale che, nella pratica sua tendenza, viene a rincontrarsi in modo sì notabile colla benevolenza, che molti autori s' ingegnarono di risolvere l' un principio nell' altro.

170. Ma che per *egoismo* noi non intendiamo la cura soverchia del proprio ben essere, lo si vede da questo: che noi biasimiam l' egoista in parte anco perch' egli sacrifica i suoi veri interessi a qualche più ignobil principio della propria natura. Per es. al vedere un uomo schiavo d' appetiti brutali, non solo noi nol teniamo dominato da soverchio amore di sè, ma lo compiangiamo o lo disprezziamo per la non curanza in cui vive di piaceri più grandi e più puri, che pur potrebbe facilmente gustare (1).

---

(1) La questione parmi riducasi ad un semplice equivoco. Se per egoismo s' intende l' amore del *vero* ben essere, certo gli egoisti al ben essere proprio

SEZIONE SESTA.

Della facoltà morale.

ARTICOLO PRIMO.

Osservazioni preliminari in cui si prova che la facoltà morale è un principio primitivo dell' umana natura che non si può mostrar dipendente da alcun altro principio.

171. I fatti recati nell' ultimo paragrafo della precedente sezione mossero alcuni filosofi a conchiudere che la virtù è un mero calcolo di prudenza, e che il sentimento del dovere è, sott' altro nome, un bene inteso amore di sè. Il ragionamento non è affatto ripugnante a natura; giacchè i due principii, generalmente parlando, portano l' uomo ai medesimi atti: e chi sa che, se noi potessimo vedere tutti i casi possibili, non venissimo a riconoscere il loro accordo costante (1).

172. Pure, parecchie considerazioni dimostrano essere in noi un sentimento del dovere il qual non si può risolvere nell' amore di sè.

---

non tendono: anzi allora più non esisterebbe egoismo. Ma che questo difetto si possa trovar unito a passioni nemiche d' ogni felicità e d'ogni pace, l'esperienza cel mostra. Anzi io direi che effetto di tutte in generale le passioni si è rendere l' uomo egoista: e non solo delle malvagie, ma delle men dispregevoli ancora. Lo stesso desiderio di sapere, quand' è smodato, esclusivo, cieco ad ogn' idea di pratico bene, coll' egoismo s' associa. *Trad.*

(1) Rimarrebbe però sempre vero, che la virtù, anche onnisciente che fosse, non potrebbe esser mai un mero calcolo di prudenza, un' emanazione, se così posso dire, dell' amore di sè. L' autore lo dimostra più sotto. Se poi egli intende di dire che la virtù è forse in tutti i casi cagione di ben essere all'uomo, intendendo la voce *ben essere* nel senso più generale cioè più vero; si potrebbe cancellare quel *forse*. *Trad.*

1.° Tutte le lingue posseggono voci corrispondenti alle nostre *dovere* e *interesse:* voci di senso diverso, e non mai confuso da alcun uomo di senno. Ne' casi particolari, il *dovere* diventa talvolta causa dell'*interesse:* ma le due idee son sempre distinte.

2.° I moti dell' animo ch' eccita in noi la contemplazione di ciò ch' è giusto od ingiusto differiscono e d' intensità e di natura da quelli che promove il pensiero del nostro ben essere. E ciò si vede specialmente nel senso che fa in noi la condotta degli altri; giacchè di noi stessi raro è che possiamo con imparzialità giudicare: tanto l'amor proprio ci accieca. I sentimenti che in noi destano i personaggi storici o romanzeschi, son talvolta più vivi di quelli che proviamo al pensiero o nel consorzio di reali caratteri che a quelli somigliano. La prova più evidente l' abbiamo nelle rappresentazioni drammatiche: giacchè ogni entusiasmo si sviluppa più forte in una moltitudine d' uomini, e però anco il sentimento morale si svolge più energico nel teatro che nel gabinetto. Ond'è che i tocchi del poeta esaltano incredibilmente la commozione degli uditori, e forzano al pianto i più contegnosi, e i più saggi.

3.° Sebbene i filosofi dimostrino che il senso del dovere è per lo più in armonia col vero interesse, e ci consiglia la medesima condotta, sicchè non v' ha dubbio che la virtù sia tutt' uno con la vera saggezza, nondimeno questa verità non è intesa dal più degli uomini chiaramente, e non risulta che dalla considerazione in grande delle cose mondane, e dal profondo esame delle ultime conseguenze degli atti umani. Sola l' esperienza e la riflessione c' insegnano che il vero ben essere è la virtù. Ora que' grandi principii d'umanità, che nel cuore di tutti gli uomini sono scritti a caratteri sì luminosi, non possono provenire da un calcolo di personale interesse.

4.° Si vegga infatti a che tempo della vita si desta in noi il sentimento morale: nell' infanzia della ragione,

innanzi che l' uomo possa formarsi la nozione generale di felicità e di ben essere.

173. Per eludere i recati argomenti fu supposto che le regole morali, scoperte in prima da filosofi e da politici accorti, rese popolari, e trasmesse per via dell' educazione finissero col pigliar sembianza d' un elemento primitivo dell' umana natura. A conferma di che, si citarono le tanto diverse opinioni di varii popoli sulla moralità di certe azioni.

174. La forza dell' educazione, per grande che si faccia, ha i suoi limiti: nè può riuscire efficace, se non in quanto si conforma ai principii della natura nostra (1). Questa istessa capacità d' educazione, ch' è l' universal carattere della specie, suppone certi principii naturali comuni agli individui tutti della specie stessa.

175. La forza dell' educazione nel variare la fisionomia, a dir così, dell'umana natura si fonda su quella legge della nostra costituzione che abbiamo chiamata *associazion delle idee*. E questa legge istessa suppone sempre l'esistenza delle opinioni e de' sentimenti essenziali all' umanità, co' quali le circostanze esterne si vengono combinando, e per cui operano sull' anima, e la accomodano all' accidentale suo stato.

176. Può l' educazione in certi casi diversificare le opinioni sul bello e sul sublime, ma non può mai crear le nozioni di bello e di brutto, di grande e di vile. Così può modificare il sentimento dell' uomo sopra una tale o tal altra azione, ma non formare dal nulla le idee di giusto e d' ingiusto, di merito e di demerito.

177. I fatti storici allegati a provare che i nostri giudizi morali son del tutto fattizi, bene esaminati, non reggono.

---

(1) Questo principio sarebbe disputabile in sè, e non è punto necessario alla dimostrazione della verità che qui si vuol sostenere. Nessuno, io credo, può fissare i limiti entro i quali una educazione trista, una degradazione ereditaria possano corrompere, combattere, contraffar la natura. *Trad.*

o furono rappresentati con falsi colori; o conducono a conclusioni opposte a quelle che si voleva dedurne. Basta aver l'occhio e alle differenti circostanze in cui gli uomini si son trovati a varii gradi dell'incivilimento; e alla diversità delle loro opinioni teoriche; e al vario aspetto morale che la medesima azione presenta ne' varii usi e costumi de' popoli (1).

178. Queste dottrine, quantunque erronee, furono sostenute da autori sinceramente probi: altri più licenziosi pretesero di più che i motivi impellenti ad operare sono in tutti a un bel circa gli stessi, e che la virtù non è *altro* che ipocrisia.

179. A confutare tali sentenze degradanti l'umana natura, basta il disgusto ch'esse promovono in ogni anima onesta. Se veramente nulla ci corre d'essenziale tra vizio e virtù, perchè dunque stimiam noi certi atti più *nobili e* meritorii? Perchè l'orgoglio, la vanità, l'egoismo son per noi meno stimabili dell'amore alla patria, all'umanità, a quel che si stima dovere? Perchè in certi sistemi filosofici la specie umana ci apparisce ella men degna d'amore che in altri?

180. L'error generale di codesti licenziosi filosofi sta nel confondere lo stato presente di certe società con l'intrinseca realità delle distinzioni di bene e di male, e al filosofico esame dei principii della nostra natura sostituire la satira delle sociali sfrenatezze e follie. Posto anco che tali ritratti dell'umana depravazione non sien caricati, quella profonda amarezza che ne viene all'anima dimostra assai

---

(1) Questo pensiero non iscioglie l'obbiezione avversaria. Appunto, dirà lo scettico, perchè gli usi e i costumi possono scambiare l'idee di male e di bene, io sostengo che le dette idee son fattizie. A ciò si risponde col nostro autore, che sull'applicazione delle idee di bene e di male ai casi particolari può cader l'errore, o volontario o innocente che creder si voglia: ma che la sola esistenza generalissima delle idee di male e di bene prova esistente il principio dell'umana natura. *Trad.*

che l'uomo è fatto per amare e contemplare la bellezza del bene, e che questa è una legge della sua propria natura. L'ipocrisia stessa, ben disse la Rochefoucauld, è un omaggio che il vizio rende alla odiata virtù.

ARTICOLO SECONDO.

Analisi delle percezioni ed impressioni morali.

181. Stabilita l'universalità della percezione morale, come legge di natura, si cerca come si formino le idee di giusto e d'ingiusto. Dipendono esse da un particolar principio dell'umana costituzione, destinato a percepire tali qualità nelle varie azioni, come i sensi esterni percepiscono le qualità materiali? Ovvero da quella forza intellettuale che scopre la verità nelle scienze astratte? O si potrebbero forse ridurre a nozioni ancora più semplici e più generali? Tutte queste opinioni furono sostenute da rispettabili autori. Per definire qualcosa di certo, conviene analizzare l'atto dell'animo nostro, e quando assistiamo a una buona o mala azione altrui, e quando sulle nostre azioni proprie riflettiamo. In ambedue i casi, s'ha coscienza di tre fatti 1.° Percezione d'un'azione come *giusta* od *ingiusta*. 2.° Sentimento di piacere o di dispiacere, più forte o meno secondo la maggiore o minor forza di sentire. 3.° Percezione del *merito* o del *demerito* dell'operante (1).

---

(1) La percezione del merito o del demerito si potrebbe forse risolvere parte nella percezione dell'azione stessa come giusta od ingiusta, parte nel sentimento di piacere o di dispiacere che l'azione risveglia. Certo pare a me non si possa separare l'idea di merito dall'idea di giustizia, come non si può concepire azione senza un agente. Coll'astrazione però le due cose si posson distinguere: ma non sono due *fatti* diversi. *Trad.*

I.

182. Gli scritti d'Hobbes diedero occasione alla controversia intorno all'origine delle idee morali. Hobbes dice che l' uomo per amor di sè approva le azioni virtuose o utili alla società, conoscendo che quanto giova alla società, giova di rimbalzo anco a noi. E aggiunge che, dovendo noi all'istituzion del governo i vantaggi della vita sociale, le leggi imposte dal magistrato civile sono suprema regola d' ogni moralità.

183. Il dott. Cudworth, il qual primo dimostrò, *contro* Hobbes, le idee di giusto e d'ingiusto non derivar dalle leggi positive, fa nascere le dette idee dalla facoltà che distingue il vero dal falso. E per qualche tempo era moda tra' moralisti il dire che la virtù sta non mica nell' obbedire a una legge imposta, ma nel vivere conforme alla retta ragione.

184. Al tempo di Cudworth, non s' era ancora tentata un' esatta classificazione dei principii dello spirito umano: però non ebbe contradditori la sua distinzione del giusto e dell'ingiusto fatta dalla ragione. Questo solo si vedeva, che tra 'l giusto e l'ingiusto, come tra 'l vero ed il falso, è posta un' eterna distinzione immutabile, la quale in ambedue i casi è percepita dalla ragione, cioè da quella facoltà che distingue l' uomo dal bruto.

185. Il saggio di Loche portò in questa parte della scienza una precisione nuova, e insegnò a distinguere *varie* facoltà per l'innanzi confuse. Grande è questo merito: ma non è però che quell'opera vada senza gravi difetti, dei quali il più notabile sta nel voler dedurre ogni cognizione umana dalla sensazione e dalla riflessione: le quali due facoltà son, per Loche, unica fonte di tutte le idee semplici; e l' unica forza dello spirito nostro sta, secondo lui, nell' eseguire certe operazioni d' analisi, di combinazione, di confronto ec. sui materiali per quel mezzo acquistati.

186. Da questo sistema Loche fu condotto ad alcune opinioni pericolose intorno all'essenza delle distinzioni di bene e di male, ch' egli considerò, a quel che pare, com' effetti dell' educazione e dell' abitudine: e certo sarebbe così, se *giusto* e *ingiusto* non fossero nè idee semplici nè rapporti direttamente percettibili dalla ragione.

187. Per conciliare il principio Lochiano sull' origine delle idee con l'immutabilità delle distinzioni morali, furon proposte varie teorie sulla essenza della virtù: e chi la faceva una condotta conforme alla natura delle cose, e chi una condotta conforme al vero. Uno è il fine di tali teorie: togliere il giusto e l' ingiusto dal numero dell' idee semplici, e ridur la morale in una certa conformità a qualche rapporto percepito dalla ragione o dall' intelletto.

188. Il dott. Hutcheson dimostrò chiaramente inutili siffatti sforzi: e, conservando il linguaggio Lochiano, recò l' origine delle idee morali a una particolar facoltà percettiva da lui detta *senso morale*. Tutte, dic' egli, le idee, o tutti, se meglio piace, i materiali de' nostri giudizi e ragionamenti son ricevuti da alcune immediate facoltà di percezione, interne od esterne, che chiamiam *sensi*. Il ragionamento e l' intelletto pare destinato non a creare nuove specie d' idee, ma a scoprire e a discernere i rapporti che corrono tra le idee acquisite.

189. Secondo questo sistema, come comunemente s' intende, le percezioni del giusto e dell' ingiusto sono impressioni che lo spirito riceve all' aspetto di certe azioni; impressioni, dico, simili alla ripugnanza od al gusto che in noi movono gli oggetti rispettivi de' nostri sensi esterni od interni.

190. Dall' ipotesi del senso morale i moderni dedussero parecchie conclusioni scettiche; e dissero: » le voci *giusto*, » *ingiusto* nulla rappresentano di reale nelle cose, appunto » come *dolce* e *amaro*, *piacevole*, *dispiacevole*: non esprimono che certi effetti prodotti sull' animo umano. E

» siccome, aggiungono, non è proprio il dire che il tal cibo
» è *amaro*, o che il calore è nel fuoco, così improprio è
» il dire che le azioni son *giuste* od *ingiuste*. Se la mora-
» lità non è che relativa tra noi e certi oggetti, perchè
» riguardarla come cosa assoluta, immutabile? »

191. Per sottrarsi a queste deduzioni tratte dal principio d'Hutcheson, alcuni moderni, e segnatamente il dott. Price, richiamarono in vita la dottrina di Cudworth, provando che le distinzioni morali percepite dalla ragione o dall'intelletto sono immutabili al par di ogni altra verità.

192. Tra le questioni che riguardano la teoria della morale, quest'è la più grave. E la sua oscurità proviene in gran parte dall'uso di termini ambigui e non ben definiti.

193. Che le distinzioni di bene e di male sieno percepite da un senso, conviene ammetterlo, posta la definizione d'Hutcheson, purchè s'accordi (come implicitamente fa il dott. Price) che *giusto* e *ingiusto* sien vocaboli esprimenti idee semplici, e non soggette ad analisi.

194. A giustificazione d'Hutcheson s'osservi inoltre che le conseguenze di scetticismo dalla sua ipotesi dedotte, non ne vengono di necessità. Il male si è ch'egli dalle qualità secondarie della materia (dopo Cartesio riposte dai filosofi nello spirito e non nell' oggetto) trasse i più degli esempi per ispiegare la propria dottrina. Ma se supponiamo la percezione del giusto e dell'ingiusto analoga alla percezione dell' estensione, della figura e d'altre qualità primarie, ogni uomo di buona fede troverà sufficientemente stabilita la realità e l'immutabilità delle distinzioni morali.

195. Si confessi però che troppo generale è la definizione dall'Hutcheson data de' sensi. Certo gliela suggerì il saggio di Loche sull'origine delle idee. Le voci *causa*, *effetto*, *durata*, *numero*, *uguaglianza*, *identità*, e altre parecchie, esprimono idee semplici come *giusto ed ingiusto*: e sarebbe assurdo crear per ciascuna di quelle una speciale facoltà percettiva. Ma quantunque imperfetta, la frase *senso morale*

è già sancita dall' uso; e convenevolmente spiegata, non può fare equivoco: sarà dunque lecito ritenerla.

196. Vediamo ora a qual parte dell' umana costituzione s' abbia a recare l'origine delle idee di giusto e d' ingiusto. Price vuole, che all' intelletto; e si sforza di provare, contro Loche e i lochiani che » l' intelletto o la facoltà di » discernere il vero, è fonte d' idee nuove e sue proprie ».

197. La contesa versa specialmente sul senso de' vocaboli. Le dette due idee hanno per certo la stessa origine di tutte l' altre idee semplici sunnominate. Farle o no provenire dall' intelletto, è questione di ordine: quel che importa affermare si è che i vocaboli *giusto*, *ingiusto*, applicati alle azioni, esprimono reali qualità, non già una mera attitudine ad eccitare in noi certe piacevoli o spiacevoli impressioni.

198. A prevenire varie obbiezioni contro l' idea di Cudworth e di Price, gioverà forse il notare che la parola *ragione* ha usi varissimi. Ora esprime il complesso delle facoltà che distinguono l' uomo dal bruto e costituiscono la natura sua ragionevole, e forse più particolarmente le sue facoltà intellettuali: ora esprime la facoltà di dedurre, d' argomentare. Nel primo senso s' usa comunemente *ragione*: e così par che l' abbiano inteso gli autori che dalla ragione originarono le idee morali. I loro avversarii dall' altro canto per *ragione* intendono la facoltà deduttiva o il ragionamento; e non è interpretazione forzata, giacchè tra le voci *ragionamento* e *ragione* corre grande analogia; ma è interpretazione diversa dal significato più noto. » Nessuna ipotesi finora inventata dimostrò, dice Campbell, » che col ragionamento solo, senza l' ajuto d' altra facoltà, » noi possiamo acquistar nozione di bene o di male. » L' osservazione è verissima, e s' applica a tutti i sistemi che dalla ragione deducono le idee morali, posto che *ragione* e *ragionamento* si fanno sinonimi. Ma se per *ragione* s' intende in generale la natura ragionevole del nostro intelletto, non v' è, al parer nostro, alcun male di

attribuirle l'origine di quelle nozioni semplici che non ci son manifestate da alcuna operazione de' sensi, ma che nascono dall'applicazione delle facoltà intellettuali agli oggetti dal senso manifestatici.

199. Si potrebber citare moltissimi giudizi intuitivi che inchiudono delle idee semplici alle quali è impossibile assegnare altra causa fuori della facoltà stessa che giudica. Ella è certo una verità intuitiva che le sensazioni delle quali io ho coscienza e quelle di cui ho memoria appartengono a un medesimo ente, a *me*: eccovi un giudizio intuitivo, che inchiude l'idea di *causalità*, semplice anch'essa. Quand'io considero gli angoli adiacenti che forma una retta cadente sopra un'altra, e veggo che la lor somma è uguale a due retti, il mio giudizio inchiude l'idea semplice d'*ugaglianza*. Adunque il dire che la ragione o l'intelletto son causa di idee nuove, non è, com'altri grida, un errore. Il senso, al dir di Loche, fornisce le idee, e la ragione ne percepisce la convenienza o la disconvenienza: ma il fatto si è che queste convenienze o disconvenienze sono assai volte delle idee semplici che analizzar non si possono, e che però, dietro i principii stessi di Loche, attribuir si debbono alla ragione come a lor legittima origine.

200. Del resto poco importa di ciò (1), purchè si conceda che le voci *giusto* ed *ingiusto* esprimono reali qualità

(1) È familiare allo Stewart questa maniera di proporre un'ardua questione, di provarsi a dirne alcuna cosa, e poi di conchiudere ch'essa è poco importante al suo scopo. Un uomo di tale ingegno poteva tenere un metodo o più paziente o più sbrigativo, o più modesto o più confidente, vale a dire o sopprimere affatto una difficoltà da lui reputata oziosa, o accingersi di proposito a superarla. Questa lieve censura non toglie che molte delle cose qui dette non sieno ingegnosissime ed utili. Ma cotesto disputare se il giudizio morale provenga da un *senso* o dalla *ragione* direttamente, parmi fondato sopra un erroneo sistema: quello di distinguere non solo, ma di dividere le facoltà dell'animo umano, e considerarle come tanti idoli separati, tante *anime*. Quando si pensa che a nessuna speculazione, per astratta che sia, lo spirito può rimanere indifferente affatto, senza sentire per la cosa pensata un affetto o di tendenza o di

delle umane azioni. Quand' io dico che un atto di giustizia è giusto, intendo io di dire ch' esso nell'animo mio desta un piacere, come mi piace un colore in virtù della relazione ch' è tra questo e il mio occhio? O non intendo io piuttosto d' affermare una verità così assoluta e indepen-dente dal gusto mio, come questa, che i tre angoli d' un triangolo sono uguali a due retti? Lo scetticismo combatte non solo le verità morali ma le matematiche ancora: alla buon' ora! Ma uno scetticismo tale non merita nè nell' un caso nè nell' altro formale e seria risposta.

201. Nè gli scettici furono i soli a mettere in dubbio l'immutabilità delle idee morali, ma alcuni filosofi che con ciò si pensarono d' allargare le perfezioni divine: senza badare che per accrescere (al modo loro) la maestà dell'Ente supremo, detraevano alla sua giustizia e bontà, le quali, posto che le idee morali non fossero immutabili ed eterne, si ridurrebbero a nulla (1).

---

ripugnanza, insensibile, se così piace, ma non meno reale; quando si pensa che ogni sentimento è o un giudizio o una catena di giudizii, e che in ogni giudizio entra almen tanto di sentimento quanto è necessario ad affermare deliberatamente a sè medesimo l' esistenza della cosa o della qualità, si comincia, parmi, a comprendere che per la giustizia delle azioni non v' è punto bisogno di creare un senso a parte, quando non si voglia, come ben nota l' autore, crearne uno per tutte quante le specie di percezioni che la mente può in mille guise suddividere e sminuzzare. *Trad.*

(1) Io crederei qui necessaria una distinzione: o si tratta dei principii di morale essenziali all' esistenza dell' ordine, o si tratta de' principii secondarii, posti a guarentigia dell' ordine stesso, mezzi piuttosto che fini. I primi sono eterni come la verità: i secondi variabili secondo i diversi stati dell' individuo, della società, della specie. Tra' primi io riporrei tutti gli uffizi di benevolenza, tra' secondi gli uffizi di giustizia. So bene che molti moralisti, ed autori di gius naturale tengono un ordine inverso, e alla benevolenza fanno sempre precedere la giustizia. Io credo il contrario per molte ragioni che qui non posso nemmeno accennare. La principale si è che la giustizia senza la benevolenza è o ipocrisia o tirannia; e che la benevolenza può stare senza la giustizia, e compierne tutti gli uffizi; questa non già senza quella. Ciò posto, Iddio nell' opinion mia può far eccezione nell' ordine morale alle leggi di giustizia, e

II.

De' moti di piacere o di dispiacere, ch' eccita negli atti umani il giusto o l' ingiusto.

202. Una buon' azione non può non destare un senso benevolo o d' amore o di rispetto: e perchè tutti i moti di benevolenza portan seco piacere, ogni buon'azione è fonte di piacere allo spirito. Poi vi s' aggiungono i sentimenti, grati anch' essi, d' ordine, d' utilità, di pace d'animo e simili, che s' associano alla generale idea di virtù.

203. Quello che nelle buone azioni desta il piacere in cuore a chi le contempla diocesi da' moralisti *bellezza della virtù.*

204. L' idea opposta spiega che dir voglia *bruttezza del vizio.*

205. La percezione del bello o del difforme morale è affatto distinta da quella del giusto e dell' ingiusto: ma non fu da' filosofi posto mente a tal differenza. Alcuni specialmente de' moderni, non badando che alla percezione del giusto e dell'ingiusto, presero ne' loro libri un tuono metafisico che spegne l' affetto (1): altri poi, non trattando

---

quelle di benevolenza non mai. Questo a molti, lo veggo, parrà uno stranissimo paradosso: ho creduto doverlo accennare, per promovere almeno una discussione che mi sembra fecondissima di grandi conseguenze e morali e religiose e politiche. *Trad.*

(1) L' affetto non è e non può essere nemico del vero: basta saperlo contenere ne' limiti dalla natura prescrittigli: basta non l' immischiare importunamente nelle questioni, con risico d' intorbidare il ragionamento, di renderlo meno serrato e men netto. Se questo non fosse, la natura allora ci avrebbe dato nel cuore un nemico terribile della mente, una causa d' errore, non uno strumento di felicità: e la felicità istessa (conseguenza assurda, ma da certi superficiali filosofi sostenuta con una intrepidezza che sarebbe degna di disprezzo se non movesse compassione) la felicità istessa sarebbe un errore ed un sogno. Noi crediamo potere affermare al contrario, che una filosofia dalla quale fosse interamente sbandito ogni affetto, come ausiliario o come conseguenza del vero, sarebbe di necessità una filosofia falsa, e ripugnante all' umana natura. *Trad.*

che del sentimento della bellezza o difformità morale, caddero in un entusiasmo declamatorio, che diede appicco agli scettici di negare l'immutabilità delle idee di male e di bene.

206. I moti di dispiacere o di gioja eccitati dalla contemplazione della morale bellezza o difformità, vincono di tanto gli affetti che in noi posson destare le forme della materia, che alcuni filosofi ne conchiusero, il senso delle voci *bello* e *sublime* esser proprio soltanto delle cose riguardanti lo spirito, e gli oggetti corporei in tanto commoverci in quanto s' annettono a qualche idea morale: dottrina di Socrate e della sua scuola, con molto ingegno sostenuta da parecchi moderni.

207. Checchè si pensi di tal questione, tutta teorica (1), il fatto si è che le azioni buone e i caratteri virtuosi offrono all'anima umana il più bello fra gli spettacoli; che il mondo de' corpi non ha sì possenti dolcezze come son quelle ch' ornano la bellezza morale, e c' invitano a coltivare le qualità da cui viene e felicità e perfezione all'umana natura.

208. Quest' armonico accordo delle arti belle con la filosofia era cosa agli occhi degli antichi moralisti importante, perchè serviva ad aggiungere alla bellezza delle virtù tutta la grazia che spande la fantasia sugli oggetti. Egli è facile

---

(1) La questione non è tutta teorica, come dice l' autore. — Primieramente una questione qualunque, per teorica ed astratta che sia, ha sempre una più o men vicina, più o men diretta o sensibile concatenazione co' fatti: sicchè le ricerche della scienza non dovrebbero, al parer nostro, dividersi in teoriche e pratiche, eliminando le prime come importune, o nojose, o barbare; ma in questioni appoggiate ad un dato vero, e in questioni appoggiate ad un dato falso. Queste ultime, delle quali modello ideale è la famosa del *dente d' oro*, quest' ultime solo sono da disprezzare. Poi la questione di cui qui si tratta, sciolta che sia in favore della bellezza morale, rifonderebbe sulla natura fisica, sugli affetti che questa risveglia, sugli usi a cui serve, sui pensieri che può risvegliare, una dignità nuova, una fecondità inesauribile, maravigliosa. *Trad.*

a vedere di tale accordo i vantaggi: e ne abbiamo tuttodì molti esempi nella potenza ch' ha l'associazione delle idee a mascherare la viltà e la sconcezza de' vizi di moda.

III.

Percezione del merito e del demerito.

209. Le virtuose azioni altrui non solo eccitano in noi un affetto di benevolenza verso chi l' ha operate, o un desiderio di concorrere quant' è da noi alla sua felicità, ma ci destano ancora il sentimento del *merito* dell'operante. Si sente che sono naturalmente degne d'amore e di stima, e che per giustizia morale questo premio è ad esse dovuto. Noi stessi ci sentiamo portati a farne altrui conoscere il merito, ed acquistar loro il meritato favore e rispetto: si soffre al veder giacere tali uomini nell' oscurità; e, reprimendo il naturale linguaggio del nostro cuore che ci porta ad encomiarli, ci par di commettere un atto sleale.

210. Per contrario al vedere un atto d' egoismo, di crudeltà, d' ingiustizia, o ne siamo noi o non ne siamo la vittima, non solo si sente avversione contro il colpevole, ma a forza ci teniamo che la nostra indignazione non prorompa di fuori. In questo natural movimento dell' anima, anche ne' tempi in cui mancavano leggi positive, le più vili passioni trovarono un freno, e il buon ordine una guarentigia.

211. Quanto a noi stessi, allorchè s' ha la coscienza di aver bene operato, ci sentiam degni della stima e dell' amore de' nostri fratelli; e, con quella irrecusabile evidenza la quale accompagna ogni percezione, sentiamo che l' invisibile testimone delle nostre azioni le approva. Quindi è che al sentimento del merito acquistato s' aggiunge il pregustato piacere della ricompensa; e l' avvenire ci si offre libero di terrori, abbellito dalla speranza.

212. I rimorsi al contrario compagni alla coscienza del male inchiudono il sentimento del proprio demerito, e il presentimento d' una pena avvenire.

213. Sebbene il senso del merito e del demerito dimostri chiaramente al filosofo il vincolo stretto da Dio tra il ben essere e la virtù, l'uomo però non deve riposare nella fiducia che in ogni caso abbia Dio ad intervenire miracolosamente nella distribuzione della pena e del premio. La virtù è la via vera della felicità, anche terrena; verissimo: ma convien rammentare che Dio governa il mondo con leggi generali; e se ci troviamo delusi nelle presenti speranze, conviene rassegnarci, e rivolgerci alle consolazioni avvenire. Voler che in tutti i casi speciali una buona azione sia fortunata, e una colpevole, infausta, è pregiudizio volgare smentito poi da spiacevoli disinganni. Ma l' universalità di tal pregiudizio in tutte le età, in tutti i popoli dimostra essere veramente associate in natura le idee di *merito* e di *virtù*.

ARTICOLO TERZO.

Dell' obbligazione morale.

214. Al dire di certi filosofi, essa è tutta fondata nella credenza che la virtù è un comando di Dio. Ma questa credenza, si dimanderà, come giunge ella ad essere obbligatoria? V' ha due risposte: si può dire = o che morale obbligazione è il conformare la nostra volontà a quella dell' autore e signore dell' universo: = o, che il vero nostro interesse per prudenza ci consiglia a meritare in tutto l' amore dell' Onnipossente arbitro de' nostri destini. La prima risposta è un circolo vizioso perchè risolve il sentimento dell' obbligazione morale nel sentimento religioso, e questo in quello.

215. L' altra, secondo cui la virtù si riduce ad un calcolo di prudenza, pare più plausibile, ma conduce a

conseguenze non vere. Citiamone due. 1.° Chi non crede una vita futura è sciolto con ciò da ogni obbligazione morale, a meno che la virtù non gli rechi una qualche utilità nel presente. 2.° Un ente essenzialmente felice non può dunque avere nè morali percezioni nè attributi morali.

216. Più: le nozioni di *premio* e di *pena* suppongono quelle di *giusto* e d'*ingiusto*: sono sanzioni della virtù, ossia secondarii motivi di praticarla; ma sempre suppongono un' obbligazione superiore e reale.

217. Poi: se il dover morale è fondato sul pensiero del nostro destino avvenire, come farem noi, dall'una parte, a dimostrare col natural lume della ragione l' esistenza di una vita avvenire? e come, dall'altra, scoprire qual è la condotta che più piace a Dio? Ma il più solido argomento a provare una vita futura viene appunto dalle naturali nozioni di giusto e d' ingiusto, di merito e di demerito, e dall' applicazione che noi facciam delle dette nozioni al general corso degli affari nel mondo.

218. Il domandare infatti perchè siam noi tenuti alla pratica della virtù, è cosa assurda. La vera idea di virtù inchiude in se l'idea di dovere. Chiunque ha coscienza d' una distinzione tra giusto ed ingiusto, ha insieme coscienza d' una legge ch' egli deve osservare, quand' anco ignorasse l' esistenza d' una vita avvenire. » Quello, dice » Butler, che ci rende meritevoli di gastigo, non è già il » sapere che noi possiam essere gastigati, ma il saper di » violare un dovere (1) ».

(1) Sì: ma la sola idea del dovere, il solo sentimento di violarlo non sarebbero mai freno sufficiente a rattener dalla colpa. Più: la voce del dovere, per quant' alto parli nel cuore dell' uomo, non suonerebbe in tutti i casi particolari sì chiara da vincere ogni dubbio, e da mostrare la distinzione precisa di bene e di male. Le umane istituzioni dall' altro canto non abbracciano tutto l' uomo, e nol considerano che nel suo stato civile. — Indizii chiarissimi della stessa umana ragione portano a conchiudere che moralità vera non esisterebbe nel mondo senza una tradizione primitiva, discesa da uomini posti in comunicazione più diretta col lor creatore. *Trad.*

219. Dai fatti sopra dimostrati risulta che la facoltà morale, considerata come principio d'azione, è nell'essenza sua, differente dagli altri principii trattati fin qui. La menoma violazione dell'autorità di quella, dà luogo al rimorso. Al contrario più grande è il sacrifizio che per obbedirle facciamo, e più intera è la contentezza, il trionfo.

220. La suprema autorità della coscienza, mirabilmente descritta da parecchi moralisti antichi, non era stata dai moderni ben riguardata come fondamental principio della scienza morale, infino agli scritti del dott. Butler. Shaftesbury le dà poca importanza; ed è questo nella sua dottrina il principale difetto.

221. Posta la gran distinzione tra la facoltà morale e gli altri principii d'azione nell'umana natura, poco importa la particolar teoria che sull'origine delle idee morali s'adotti. E però Smith, sebbene riduca l'approvazione morale ad un sentimento dell'anima, pone l'autorità della coscienza come un principio essenziale a tutti del pari i sistemi proposti in tale argomento: » Qualunque sia il fondamento dato alle » facoltà morali dell'uomo, o le si facciano come una mo- » dificazione della ragione, o un originale istinto detto *senso* » *morale*, od altro che sia, certo è che le dette facoltà ci » son date a direzione della nostra condotta, che portano » in sè l'evidente indizio del loro scopo ed ufficio, dimo- » strando d'essere giudici supreme delle nostre azioni, sole » sorvegliatrici di tutti i nostri sentimenti, passioni, appe- » titi, sole autorevoli a decidere fino a quanto i detti moti » debbano essere o secondati o tollerati o repressi. Uffizio » delle facoltà morali egli è insomma giudicare gli altri prin- » cipii dell'umana natura, e dispensar loro l'approvazione » od il biasimo (1).

---

(1) Quest' idolo che l' autore si forma delle facoltà morali, può forse nuocere alla semplicità dell' idea che la scienza si deve formar dello spirito. Il pericolo

SEZIONE SETTIMA.

D' alcuni principii che cooperano all' influenza delle facoltà morali sulle azioni dell' uomo.

222. Per meglio assicurare il buon ordine sociale, e facilitar l'acquisto degli abiti virtuosi, la natura aggiunse alla nostra morale costituzione parecchi principii ausiliarii, i quali producono una condotta conforme alle regole del dovere, senza che l' uomo, come agente morale, ci abbia merito alcuno. Quindi è che alcuni di questi principii furon confusi con le facoltà morali; anzi certi scrittori, non molto profondi osservatori dell' umana natura, le tennero come unica cagion sufficiente della percezione dell'ingiusto e del giusto. Tra i detti principii i più importanti sono: 1.° il rispetto umano, 2.° la simpatia, 3.° la tema del ridicolo, 4.° il gusto. A ciò concorre anco con forza l' amore di sè, del qual s'è detto già sopra.

I.

Del rispetto umano.

223. Abbiamo osservato che il desiderio dell' altrui stima opera fin sui fanciulli prima ch' e' possan distinguere che sia giusto ed ingiusto; e che questo principio seguita per lungo tempo ad influire sulle azioni nostre più che l' obbligazione morale. Quindi la sua molta utilità nella prima

---

apparisce più chiaro in quest' ultime parole di Smith: le *facoltà morali giudici degli altri principii dell' umana natura!* In ogni caso il giudizio cadrebbe sopra un solo principio, sulla volontà, che sola è capace di merito o di demerito. *Trad.*

educazione per addestrarci a dominare noi stèssi: per es. a ritener gli appetiti nostri ne' limiti della decenza, e così alla moderazione ed alla temperanza in ogni opera ed atto. Finchè il rispetto umano ci guida, il nostro contegno non merita il nome di *virtuoso*: ma nondimeno le abitudini prese dalla tenera e verde età facilitan poi il dominio che sulle passioni dovrà prendere la ragione e la coscienza.

224. Che il sentimento del dovere non sia da confondere col desiderio dell'altrui stima, le seguenti considerazioni cel mostrano:

1.° L'esser noi realmente forniti delle qualità per le quali noi desideriamo goder l'altrui stima, è quello che può veramente soddisfare questo nostro desiderio.

2.° Il sapere che l'autor d'un atto virtuoso non ha cercato il plauso degli uomini, ne accresce il merito nella opinione comune.

3.° Quando il rispetto umano viene in lotta col sentimento del dovere, se noi posponiam questo, sentiamo in cuore una voce di riprovazione, un rimorso; nè gli applausi della moltitudine valgono a consolarci: ma un fermo attaccamento a' proprii doveri è premio a sè stesso, quand'anco le nostre intenzioni venissero ad essere calunniate, e sinistramente interpretate le nostre azioni.

II.

Della simpatia.

225. Egli è un vivo piacere (e chi non l'ha sentito in sè stesso?) quel vedere il nostro simile prender parte alle nostre gioje, ai dolori, alle opinioni, alle inclinazioni, a' diletti. Ed è fatto non meno evidente che noi di buon grado conveniamo con que' compagni per cui ci sentiamo una qualche affezione, e tanto più di buon grado, quanto

l' affezione è più viva (1). Pare adunque che la simpatia sia come innestata sulla benevolenza, e forse con attenta analisi si verrebbe a scoprire che i più grati di lei piaceri si risolvono in quelli che genera la bontà del cuore e la certezza o fiducia d' essere amato.

226. *Simpatia* è voce che in senso più largo s' applica a varii fenomeni dell' animale economia: p. es. alla corrispondenza che si manifesta fra il movimento degli occhi, o a quella ch' hanno tra loro diversi organi del corpo, o sani che sieno od infermi. S' applica inoltre a quelle affezioni che quasi per contagio si comunicano da persona in persona, come lo sbadiglio, alcuni vizj di pronunzia, l' isterismo.

227. Certo fra tutti codesti casi corre una certa analogia che spiega perchè l' uso v' abbia applicato un comune vocabolo: ma dovunque si richiegga precisione filosofica di discorso, giova distinguere: e ogni qualvolta una voce sì generica s' introduca in un ragionamento scientifico, convien definire in che senso intendasi d' adoprarla.

228. I fatti comunemente attribuiti alla simpatia parvero a Smith sì importanti, e sì notabilmente concatenati tra loro, ch' egli s' invaghì di spiegare con quest' unico principio i fenomeni tutti della percezione morale.

229. Le molte verità sparse in quell' ingegnosa teoria, e la molta luce che ne viene a una parte dell' umana natura poco insin allora osservata, onorano quest' autore, tra' moralisti sistematici insigne. Ma bene esaminando le cose, si

---

(1) La *simpatia* nella lingua nostra ha senso più lato: e nessuno confonderebbe *simpatia* con *affetto*, come non confonderebbe *antipatia* con *odio* od *orrore*. La simpatia può essere un principio di naturale affezione, delusa poi dall' esperienza, e dalla miglior conoscenza della persona che noi ci sentivamo disposti ad amare. Quante fisionomie a prima vista simpatiche, e che noi siam costretti a fuggire, perchè l' animo loro è ben lungi dal meritare quella benevolenza che l' esteriore lor forma aveva ispirato in sul primo! Havvi poi la simpatia di cui parla l' autore, ed è un' armonia reciproca di cuori e d' effetti, come l' etimologia del vocabolo esprime. *Trad.*

trova che Smith, simile in ciò a tant' altri ingegni sovrani, sedotto da soverchio amore di semplificare il suo tema, confuse un principio secondario, un elemento ausiliario della costituzione morale, con la facoltà che discerne il giusto dall' ingiusto, e che, comunque si chiami, riapparisce in tutte le ricerche morali come un fatto primitivo e indivisibile dell' umana natura.

III.

Tema del ridicolo.

230. Bersaglio naturale al ridicolo sono quelle piccole stranezze di carattere e di contegno, che non destano l'indignazione, e non versan nell' anima la tristezza ispirata dalla depravazione e dal vizio.

231. Questo principio della umana costituzione serve ai nostri piaceri traendo diletto dalle men gravi imperfezioni altrui, e c' impegna insieme a corregere in noi que' difetti che posson renderci oggetto di riso. E perchè poca cura noi ci prenderemmo di correggercene, se dovessimo proporzionarle alla morale gravità del difetto, però tanta forza è stata data nella nostra costituzione al ridicolo, che molte volte e' ci riesce più grave a soffrire dell' altrui risentimento e dell' odio.

232. Il sentimento del ridicolo, sebbene effetto dell' imperfezione nostra presente, è però un de' caratteri più notabili della specie, un di quelli che meglio distinguon l' uomo dal bruto. Stretti legami lo congiungono ai più nobili principii dell' umana natura: e, nell' educazione, il saperlo tenere ne' giusti confini è accorgimento di suprema importanza (1).

---

(1) Il sentimento del ridicolo non è che una debolezza dell' umana natura. Quando gli uomini, dalla esperienza ammaestrati, giungeranno a conoscere che

IV.

Del gusto, considerato in relazione con la morale.

233. La spiegazione data (n. 202. 203. 204.) della *bellezza* e *difformità* morale, ci dice in che senso il carattere e le azioni de' nostri simili possano concorrere a' piaceri del gusto. I poeti ne fanno grand' uso, non meno che delle bellezze della natura visibile.

234. Il gusto ch' ha per oggetto il bello morale, come quel che il bello fisico e le opere d' arte, con l' *uso soltanto* si coltiva ed affina. Può al par dell' altro raffinarsi di troppo con danno del nostro ben essere e della società.

235. Come principio d' azione, il gusto morale, ben coltivato che sia, ci preserva da' vizj grossolani, e ritiene lo spirito in quelle abitudini che ben s' affanno ai sentimenti più amabili e più generosi. Ma se un fermo sentimento del dovere nol regge, la moda e altre fortuite associazioni d' idee, che di continuo tendono a traviarlo, possono far di lui una guida fallace. Ne fan fede quegli

---

le imperfezioni, i difetti, i vizi, le disgrazie, per piccole che siano, per lievi che appajano, hanno un lato serio, grave, importante, e son degne non mai di quel disprezzo che accompagna il ridicolo, ma o di compassione, o di stima, o di avversione virtuosa, o di correzione, o d' ajuto, questa molla che par sì possente nell' umana natura, perderà del suo nervo gran parte. Il detto sublime di Tacito: *nemo illic vitia ridet*, si può applicare come criterio di moralità e di saggezza a tutte le nazioni in tutti i generi di ridicolo. Noi vediamo le nazioni più grandi e più virtuose, ne' lor tempi migliori disprezzar come inetta e vile questa sorgente di passatempo, questo misero surrogato alla legittima autorità della pubblica opinione, e di quel senso di convenienza che ne' popoli non corrotti è un senso morale. E si noti che nelle nazioni, nelle società e negli uomini più appassionati di ridicolo, la vera serenità di animo e di mente, la vera amenità di carattere è molto più rara che negl' individui e ne' popoli di lor natura propensi a considerare il lato serio delle cose. Voltaire, p. es., era egli forse tanto lieto in suo cuore e tanto desiderabile amico, quanto era arguto e terribile derisore?

uomini, per cui le delizie del gusto son tutto, e che negli usi del mondo cercano il criterio del bene.

236. Dalle espressioni di alcuni filosofi greci che ragionarono sulla natura della virtù, parrebbe a prima vista ch' essi non trovassero difficoltà a risolvere la facoltà morale nel senso del bello. Shaftesbury al loro esempio, ed altri, adottarono una fraseologia da cui pare che all' autorità della coscienza e della ragione si voglia in fatto di morale sostituire, com' arbitro, il giudizio del gusto.

---

237. Qualunque dei quattro esposti principii venga a prevalere nell' uomo come principal movente delle azioni, produce dannosi effetti. Ma tenuti al naturale lor posto, e subordinati alla facoltà morale, cospirano insieme a rafforzare gli abiti buoni, e ad eccitarne l' imitazione con l' influenza d' un amabile esempio.

238. Dal considerare parzialmente il fenomeno della percezione morale nelle sue relazioni con questo o quello dei suddetti principii, ne vennero alcune delle più popolari teorie sull' origine delle idee di male e di bene. Dall' altra parte, il considerare la sola facoltà morale, e l' astrarre dai principii che la natura le aggiunse come ausiliarii, e che molto contribuiscono al buon ordine della società, portò alcuni filosofi all' estremo opposto, e li condusse a sistemi men pericolosi certamente nell' applicazione, ma poco atti a invogliar degli studj morali gli uomini involti negl' interessi del sociale commercio.

SEZIONE OTTAVA.

Del libero arbitrio.

239. Tutte le precedenti considerazioni sulla morale natura dell' uomo suppongono in esso la libertà di scegliere tra il bene e il male; ond' è che s' egli opera cosa da lui

saputa non giusta, a buon dritto si rende degno di pena. Quest' è certamente l' opinione comune dell' umanità.

240. Pure da' tempi antichissimi fu messa in dubbio da pochi speculatori, i quali nelle umane azioni non vollero veder altro che il necessario risultato della costituzione nostra, e dell' esterne circostanze operanti sopr' essa. Quello che noi chiamiamo *delitto* è, a detta loro, parte fatale dell' umanità, come le proprietà intellettuali e corporee che la natura ci ha date. Si argomentò per questa dottrina in varie forme, e spesso, e con quella confidenza che potrebbe ispirare una dimostrazione scientifica.

241. Ma tra quelli che assunsero il linguaggio de' *necessitarii* conviene distinguere: giacchè taluni di loro non solo ammettono le idee di male e di bene, ma pretendono che nella loro ipotesi soltanto le si possono ben concepire. Così preso, il principio della necessità può essere opinione poco meno che innocua (1): e forse la questione apparirebbe di mere parole, se si definissero e determinassero i vocaboli ambigui dall' una parte e dall' altra adoprati.

242. Altri ammisero per intero le conseguenze che comunemente si credono inseparabili da quel principio; o per dir meglio, presero a sostenere, affine di dedurne quelle tali conseguenze, il principio: il quale così riguardato presenta una delle discussioni più importanti che possano occupare lo spirito umano, di quelle discussioni teoriche che hanno nella pratica vita e nel reale ben essere della specie un' immediata influenza.

---

(1) Impossibile. Per quanto si voglia donare agli equivoci innumerabili, e a bella posta cercati, e talvolta studiosamente meditati, del linguaggio filosofico, non si potrà mai sostenere che necessità sia sinonimo di libertà: o quand' anco riescisse di persuaderlo, rimarrebbe sempre vero che un tale abuso di parole è tutt' altro che *innocuo*. Fu questa sempre l' arte meschina e funestissima de' sofisti: usar parole di buon senso, e intenderle in senso malvagio; usar parole di senso pessimo, e dar loro un' interpretazione forzata a bene. Coteste io le chiamerei sinonimie ipocrite. *Trad.*

243. Cudworth, che scriveva negli ultimi anni del secolo XVII, nota che lo scetticismo fiorente al suo tempo » s'attacca alla dottrina della necessità come a sua propria radice ». E si dica lo stesso della filosofia scettica dei tempi nostri.

244. In questo saggio basti aver indicato il posto da assegnarsi a tal questione nell' ordine degli studii morali. Poche e scucite osservazioni non servirebbero a sciogliere una controversia a bello studio imbrogliata con tutti gli sforzi della sottigliezza sofistica (1).

CAPITOLO SECONDO.

Delle varie specie di dovere.

245. Le diverse teorie proposte intorno alla natura ed essenza della virtù, nacquero quasi tutte dalla speranza di subordinare tutte le specie di dovere ad un solo principio d' azione, come il *ben inteso amore di sè*, *la benevolenza*, *la giustizia*, *la sommissione al volere divino*.

---

(1) Trattandosi d' un principio a cui tutta la morale appoggia come ad unico fondamento, il nostro autore non dovea sorpassarlo così leggermente. In una breve nota noi non possiamo trattarne come il grande soggetto richiederebbe: ma nel modo sommario adoprato dall' autore in quest' opera, noteremo 1.° che l' evidentissimo sentimento il qual dice all' uomo ch' egli può scegliere tra due partiti qual meglio gli piace, può discutere le ragioni del pro e del contro, può vincere l' affetto che all' una piuttosto che all' altra parte lo rivolgeva, può ritrattarsi, può sospendere a mezzo l' opera incominciata, può intraprenderne una contraria, questo evidentissimo sentimento è prova del libero arbitrio, più forte di mille argomenti sofistici; 2.° che, tolta la libertà morale, è tolta ogni norma di giusto e d' ingiusto, di bene e di male, ogni diritto di premio e di pena, e non solo ogni religione, ma ogni società, ogni civiltà, ogni ragione, ogni scienza: i quali stati tutti inchiudono l' idea d' un potere operante da sè, limitato dalle cause esteriori, non mai annientato. Per più lunghi schiarimenti si vegga l' appendice posta in fine dell' opera. *Trad.*

246. Per uscire da queste sistematiche angustie, noi ci atterremo a una divisione in tutti i tempi approvata dal buon senso comune. Essa si fonda sugli oggetti a' quali il dovere riguarda: *Dio*, *il nostro simile*, *noi medesimi*.

SEZIONE PRIMA.

Doveri verso Dio.

247. I doveri nostri verso Dio (riguardati con la sola ragione) si debbon dedurre dalle relazioni dell' uomo col creatore e signore del mondo, e però convien cominciare da un breve esame de' principii di teologia naturale. Inoltre una tale ricerca è ragionevole conseguenza dell' impressione che le opere del creatore producono in ogni animo attento e bene disposto: onde questo studio istesso si può riguardare come un dovere dell' uomo verso Dio, come il tributo d' uno spirito amante della verità, e aperto ai sublimi moti della più alta gratitudine, dell' amore più puro.

Idee preliminari sui principii di religione naturale.

ARTICOLO PRIMO.

Dell' esistenza di Dio.

248. Due vie si son tenute per dimostrarla, l'una detta metodo *a priori*, l' altra *a posteriori*: la prima move da certe proposizioni metafisiche prese com' assiomi, l' altra si fonda su quest' ordine armonico di mezzi e di fini, che nella natura è sì evidente, sì bello.

249. L' argomento *a priori* fu con molta forza ed acume trattato dal dott. Clarke, forse dietro le tracce del seguente

passo de' *principii* di Newton: *Aeternus est et infinitus, omnipotens et omnisciens: idest durat ab aeterno in aeternum, et adest ab infinito in infinitum. Non est aeternitas et infinitas, sed aeternus et infinitus: non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat semper et adest ubique; et exsistendo semper et ubique, durationem et spatium constituit.* Dietro questo istesso principio sostiene il Clarke: » che lo » spazio ed il tempo non sono che concezioni astratte » d' un' immensità e d' una eternità che noi necessaria- » mente crediamo: e che l' eternità e l' immensità non » essendo sostanze da sè, debbon dunque essere gli at- » tributi d' un ente necessariamente immenso ed eterno ». == » Coteste (così il dott. Reid) sono speculazioni di forti » ingegni: ma se sien solide del par che sublimi, e non » piuttosto voli dell' immaginazione in uno spazio inacces- » sibile all' umano intelletto, quest' è ch' io non saprei » giudicare (1) ».

250. Senza disputare sull' argomento del Clarke, ci sia lecito il dire che l' altro *a posteriori* è più accessibile alle menti dei molti, e più soddisfacente pel filosofo stesso. Certo in tali discussioni il ragionamento più semplice è sempre il migliore. *Quidquid nos vel meliores vel beatiores facturum est, aut in aperto aut in proximo posuit natura* (2).

251. Pure l' esistenza di Dio non pare una verità intuitiva: e per conoscerla in piena luce, convien ragionarvi

---

(1) L' argomento del Clarke si risolve in quel di Cartesio: » L' uomo ha l' idea d' un ente infinito: dunque quest' ente esiste. » Argomento tutt' altro che dispregevole. Ma Cartesio, com' è proprio degl' ingegni sommi, lo ridusse ai suoi ultimi termini: il Clarke lo inviluppa d' idee secondarie, molto più disputabili dell' idea principale. *Trad.*

(2) Le verità più necessarie son sempre evidenti: ma per isciogliere le obbiezioni che contro tali verità vengon movendo certi dubitatori di null' altro certi che della loro profonda sapienza e dell' ignoranza dell' umana natura, convien sovente risalire a principii non accessibili ad uomini spensierati e poco vogliosi d' intendere. Si vegga la nota seg. *Trad.*

sopra. Ma con un passo si raggiunge la meta, e le premesse di cotesto ragionamento sono di que' principii primitivi che spettano all' essenza dell' umana natura. Queste premesse son due: 1.ª qualunque cosa comincia ad esistere, deve avere una causa. 2.ª un complesso di mezzi diretti ad un fine suppone un' intelligenza rettrice.

I.

Rettitudine delle nostre induzioni da effetto a causa: evidenza d' un potere attivo in questo universo.

252. S' è detto (INTROD. 3.) che la cognizione che abbiam noi dell' ordine della natura risulta tutta dall' osservazione e dall' esperienza, e che tra due avvenimenti che si succedano, noi non iscorgiamo mai tale connessione per cui si possa l' uno necessariamente inferire dall' altro.

253. Da questo principio che tutti i filosofi ammettono, Hume dedusse un obbiezione contro la prova a *posteriori* dell' esistenza di Dio. Provato ch' egli ebbe, che l' osservazione di due fatti succedentisi non può darci l' idea di *connessione necessaria*, Hume stabilisce per principio certo, che altra idea di *causa* e d' *effetto* noi non abbiamo, se non se quella di due fatti che debbono invariabilmente succedersi: e ne conchiude non aver noi ragione alcuna di credere che un avvenimento veramente e necessariamente dipenda da un altro, nè che i cambiamenti da noi osservati nell' universo suppongano una potenza operante.

254. Per conoscere come le premesse nel discorso di Hume si leghino alla conclusione, si rammenti che nel sistema di lui » le nostre *idee* non son altro che copie » delle nostre *impressioni*; vale a dire che è impossibile » all' uomo *pensar cosa* la quale non sia stata innanzi » *sentita* o da' sensi esterni o dalla coscienza ». = Provato dunque ch' egli ebbe, che gli oggetti esterni apparenti al

senso non danno l' idea di *potere* o di *connessione necessaria*, e che quest' idea non può venire da alcuna *impressione interiore* (o, ch' è lo stesso, dalla coscienza delle operazioni dell' anima nostra), Hume credè poter conchiudere che la detta idea manca all' uomo. » Un avvenimento, dic' egli, succede a un altro: ma noi non » osserviamo nel secondo dipendenza dal primo: è *juxtaposizione* la loro, non *unione* vera. E poichè l' idea » d' una cosa che non apparisce nè a' sensi nè alla coscienza, è impossibile, ne segue di necessità, al parer » *nostro*, (dic' egli), che noi non abbiamo l' idea di » *connessione* o di *forza causatrice*; e queste voci non » hanno alcun senso, o s' usino ne' discorsi filosofici o » nel comune linguaggio ».

255. Ma dovremo noi rigettare come inintelligibile una parola ch' è di tutte le lingue, perch' esprime un' idea di cui l' origine non è spiegabile secondo il sistema d' un uomo? Non sarebb' egli più ragionevole sospettare che il *sistema* stesso è imperfetto, di quello che predicare che *tutti* gli uomini trovarono e adoprarono e adoprano una parola che non ha senso?

256. Quanto alla teoria d' Hume sull' origine delle idee, non è qui necessario discuterla: tanto più che ne' punti principali è la stessa di Loche, contro la quale abbiam recate più sopra (n. 199.) delle obbiezioni da non sciogliersi così facilmente. Nè l' uno nè l' altro di que' sistemi valgono a spiegare l' origine delle nozioni semplici da nessun senso immediatamente percepite, dalla coscienza non trovate dentro di noi, ma dallo spirito necessariamente formate mano mano che le facoltà intellettuali si vengono al rispettivo loro oggetto applicando.

257. Queste osservazioni chiarissime bastano a dimostrare che non è lecito dubitar dell' idea di una *potenza motrice* per la ragione che questa idea non ci viene da' sensi. La

questione sola sta in ciò: alla voce *potenza* annettiamo noi altra idea che quella di *mera successione*? Che queste due espressioni significhino due cose diverse, lo provano, tra le altre, le osservazioni seguenti:

1.° Se l'idea di *causa* e d'*effetto* non differisce per noi dall'idea di *semplice successione*, allora il separare due avvenimenti che noi vediamo sempre uniti ci sembrerebbe cosa non meno assurda del supporre che un avvenimento possa avvenire senza causa che l'operi. Eppure il primo giudizio si fa di continuo; il secondo (lo si può dir francamente) è impossibile.

2.° L'esperienza delle relazioni che corrono tra i fatti materiali, è troppo imperfetto criterio per istabilire che ogni avvenimento ha una causa. Hume istesso osservò che » il volgo inchiude sempre l'idea di contiguità di luogo » nell'idea di causa »: cioè che il volgo non concepisce che la materia possa operare un effetto se non per impulso. Se dunque tutti i cangiamenti da noi percepiti fossero stati preceduti da un impulso visibile, l'esperienza avrebbe potuto insegnarci a dedurre dall'osservato cambiamento l'impulso preesistente, ovvero (secondo la nozione di causa data da Hume) inferire dall'effetto prodotto la causa che lo produce. Ma de' cangiamenti che noi vediamo, pochi son prodotti da un'impulsione apparente: e pure, ogni qualvolta vediamo cangiamento, noi sempre siam certi dell'azion d'una causa. Come dunque spiegare coi principii d'Hume questa nostra certezza nei casi dove nessun'impulsione sensibile ha luogo?

258. Ma la questione va ancora più a fondo. Si tratta di sapere come acquistiam noi l'idea di *causalità*, di *forza*, di *efficacia produttiva*? Ammesse però le osservazioni precedenti, il problema che qui poniamo, in confronto della questione sopra trattata, è ben poco importante: comunque si sciolga, rimane intatta la realità dell'idea o nozione di

causa, e l'unica utilità che ne viene si è di correggere le imperfezioni di un qualche sistema filosofico. (1)

259. La soluzione più probabile del detto problema par questa: che l'idea di *causalità* e di *potenza* accompagna di necessità l'idea di cambiamento, come la sensazione suppone un ente che sente, e il pensiero un ente che pensa. Il poter di cominciare un movimento è un attributo dello spirito come la sensibilità o l'intelligenza: e dovunque un movimento principii, è indubitabile per noi l'azion dello spirito.

260. Dobbiam noi conchiudere da ciò, che il potere divino è sempre occupato nel produrre i fenomeni del mondo materiale; e possiam noi supporre che una sola e medesima causa operi l'infinita moltitudine de' fenomeni che ad ogni momento si veggono nell'universo?

261. Parecchi filosofi rigettarono cotesto come un assurdo, e vi sostituirono varie ipotesi. Le più importanti son queste:

1.ª I fenomeni della natura risultano da certe potenze attive inerenti alla materia, e parte dell'essenza sua. Quest'è il *materialismo*.

2.ª Risultano da certe potenze attive, alla materia comunicate nell'atto della creazione.

3.ª Seguono in virtù di leggi generali stabilite da Dio.

4.ª Son opera d'un agente vivente, spirituale, ma non intelligente, creato da Dio per servire a' suoi fini. (Cosi Cudworth).

---

(1) Questo eliminare le questioni più alte come poco importanti non mi pare il migliore de' metodi filosofici, sebbene possa essere molte volte assai comodo. Nella sopra citata Opera *Nuovo Saggio sull' origine delle idee*, l'origine dell'idea di causa è magistralmente dimostrata; e in modo non solo filosofico in sè, ma utile a dimostrare l'esistenza stessa della detta idea. Giacchè chi ne attacca l'esistenza risale all'origine, convien dunque di necessità risalire all'origine chi ne vuol bene dimostrar l'esistenza. *Trad.*

5.ª Son opera d'anime unite alle particelle della materia.

6.ª L' universo è una macchina costrutta e messa in movimento da Dio: e gl' innumerabili effetti che ne provengono, risultano forse da un atto solo della sua onnipotenza.

262. Queste ipotesi, tutte soggette ad obbiezioni invincibili, e che, se meglio si riguardassero, si ridurrebbero, le più, a proposizioni oscure o vuote di senso, furono adottate da uomini di raro ingegno, e preferite alla semplice e sublime dottrina dell' azione perpetua dell' ente supremo nella conservazione e nel movimento del mondo da lui *creato*: dottrina che combattere non si può se non se con pregiudizi dedotti dall'imperfezione della nostra natura; dottrina, che però non esclude l' intervento di enti intermedii che Dio può in certi casi adoprare a' suoi fini.

263. Dalle cose fin qui dette non segue certo per conseguenza diretta l' unità di Dio: ma, svolte che sieno, ne risulta che i fenomeni dell'universo dimostrano la costante azione d' una potenza che non può essere nella materia, cioè d'uno spirito. Se questi fenomeni, paragonati fra loro, indichino diversità o unità di disegno, indichino il governo d' un solo rettore onnipotente, o di più divinità indipendenti, nel seguente articolo noi lo vedremo.

II.

Dell' armonia manifesta che regna nell' ordine dell' universo.

264. La prova dell' esistenza di Dio, tratta dall' ordine dell' universo, dicesi comunemente *argomento delle cause finali.* Io non ammetto come propria questa frase aristotelica, ma la ritengo per rispetto dell' uso.

265. Ben nota Reid che l' argomento delle cause finali, ridotto a sillogismo, contiene due proposizioni distinte. La maggiore è; *si può legittimamente risalire dagli effetti al*

generale disegno per cui son prodotti: la minore : *tutto prova che l'universo sia regolato dietro un grande disegno.* Gli scettici antichi, aggiunge Reid, concedevano la maggiore, la minore negavano: i moderni, dopo le tante scoperte fatte nelle scienze naturali, dovettero abbandonare il posto da' loro predecessori difeso, e contraddissero la maggiore.

266. Di quelli che negano potersi dagli *effetti* risalire allo *scopo*, Hume è l' avversario più forte. Egli chiama tutte illegittime siffatte induzioni, perchè non si possono nè dimostrare per via di ragionamento nè dall'esperienza dedurre.

267. Reid, discutendo l'argomento di Hume, concede che l' induzione dall' *effetto* allo *scopo* non viene nè da ragionamento nè da esperienza; e tuttavia sostiene che in tali induzioni è tutto il grado possibile di certezza. L'opinione che noi concepiamo della capacità d'un nostro simile, la credenza che gli altri uomini son enti al par di noi ragionevoli, ecco induzioni dall' *effetto* allo *scopo*: nè l' effetto nè lo scopo son cose sensibili, e pure noi facciam di cotali giudizi continuamente dietro le azioni e la condotta che veggiamo negli uomini: e ci crediamo, come crederemmo alla realità di cose immediatamente percepite col senso.

268. La maggiore del citato sillogismo fu con un argomento alquanto differente da altri filosofi combattuta. Per giudicare, dicon essi, la saggezza d' un *disegno* convien conoscere qual fine si sia l' autore proposto, e poi vedere i mezzi ch'egli ha adoprati per giungervi. Or che sappiam noi dell'universo, se non che certi fatti si son venuti l'uno all' altro succedendo. Possiam noi raffrontarli ad un disegno di già preconcetto? Un sasso tirato a caso, in qualche luogo deve pur dare: noi che vediamo l' *effetto*, ma che ignoriamo lo *scopo*, possiamo noi lodar la destrezza del gittatore?

269. Tra le molte osservazioni che al detto argomento rispondono, si notino di grazia le seguenti:

1.ª Da un solo effetto non si può conchiudere, è vero, l' intelligenza della causa; ma altro è quando più cause cospirano a un medesimo fine. Allora non solo noi percepiamo un effetto prodotto, ma conosciam con certezza che quello era l'effetto voluto. Se un solo sasso colpisce in un luogo, io non posso conchiudere che quello appunto e lo scopo: ma se io veggo colpir nel medesimo luogo molti sassi gettati in varii tempi, non posso io nulla conchiudere allora?

2.ª In molti casi si può far paragone del fine dalla natura proposto con la sapienza ch' ella nel giungervi *adopra*. Il corpo nostro ce n' offre mirabili esempi. Quando un accidente, un' infermità attaccano il sistema animale, certo è che il corpo possiede in sè fino a un certo segno la forza di rimediare il male o d' alleggerirlo. In tali casi non solo vediamo l' effetto prodotto, ma ancora l' *azione* delle cause naturali diretta ad un particolar fine, il *ristabilimento* dell' animale sistema.

3.ª Havvi de' casi, specialmente nell' economia animale, ne' quali il medesimo effetto è, secondo le circostanze, ottenuto da mezzi differentissimi: onde si può facilmente veder la saggezza della natura nel conseguimento del *fine*. » L' arte, dice Baxter, e i mezzi pajono a bella posta » moltiplicati, acciocchè noi non possiamo attribuire al » caso l' effetto ottenuto, e talvolta varia il metodo stesso, » perchè non l' avessimo ad attribuire a una cieca necessità ». E la cosa riceve molte e grandi conferme dall' anatomia comparata. Osservando l' effetto che produce un organo in un animale, noi non potremmo forse conchiuderne che l' organo è destinato a produr quell' effetto; ma quando in varie specie d' animali vediamo quell'effetto medesimo prodotto da tutt' altri mezzi, non è lecito dubitare che quello era in tutti i casi lo scopo della natura. Non basta: comparando l' anatomia delle varie specie, si trova che la diversità della loro conformazione dipende

dalla lor maniera di vedere; talchè sapendo le abitudini dell'animale, si può *a priori* dedurre la sua struttura.

270. Dalle cose dette risulta che è lecito dunque conchiudere dall'effetto allo scopo; e che esaminando nelle varie parti dell' universo i mezzi operanti i fenomeni, in tutti si può trovare, e si trova in fatti, uno scopo, un *disegno*. Rimane ora un punto più importante ancora: studiare i caratteri di questo *disegno*, di cui l'universo è la tela, per vedere qual grado di sapienza annunzi, e se porti o no indizii d'unità. La prima parte di quest'indagine tende a ringrandire l'idea dell' ente supremo, e l'altra a provarne l' unità.

271. In tale indagine, lo studio filosofico o della natura o dell'uomo viene a spargere luce sempre più viva: e le verità della religion naturale ricevono da ogni scoperta che accresca il numero delle umane cognizioni novella evidenza. E però negli uomini che con lealtà si consacrano a' progressi della scienza, la persuasione vien crescendo con la luce, e la certezza divien più profonda quanto più alto e vasto si fa l' orizzonte del loro intelletto. Quindi il consolante pensiero, che l' influenza che tali verità esercitano già di presente sulla moltitudine, verrà di continuo crescendo secondo che la filosofia rischiarerà meglio l' ordine dell'universo sensibile, e che lo sviluppo degli umani destini farà più manifesto il disegno della Provvidenza nel governo del mondo.

272. Cercando nella natura le prove dell' unità e della sapienza divina, quanto non si gode in riconoscere le relazioni che le varie parti dell' universo han tra loro, e come le cose più disgiunte in apparenza e lontane concorrano al compimento d' un fine di amore! Si considerino a questo proposito le circostanze seguenti.

1.ª La conformazione degli organi e la tendenza degli istinti negli animali appropriate alle leggi del mondo corporeo: p. es. degli organi della respirazione e dell'istinto

di *succiamento* alle proprietà dell' atmosfera, dell' azione della luce alla sensibilità della retina; della costruzione dell' occhio alle leggi della refrazione; del volume e vigore degli animali e de' vegetabili alle leggi di gravità e di coesione.

2.ª La conformazione degli organi e la tendenza degli istinti negli animali, appropriate ai climi, alle zone di temperatura sotto cui debbon vivere.

3.ª I rapporti tra certi vegetabili e certi animali, che da quelli traggono, sani, alimento salubre; malati, appropriato rimedio.

4.ª Il rapporto, che la chimica or ora scoperse tra i processi della natura nel regno animale e nel vegetabile.

5.ª I rapporti delle varie specie d' animali fra loro: l' uno è natural preda dell' altro; tutti han le lor arme difensive e offensive.

6.ª I rapporti osservati tra il periodico istinto di migrazione di certe spezie, e tra il corso delle stagioni, e i prodotti di parti del globo lontanissime.

273. Ma l' armonia più visibile è quella che passa tra la natura dell' uomo e le cose che lo circondano. Per es. le sue facoltà percettive, le sue forze intellettuali poste a confronto con la struttura e le leggi del mondo sensibile, danno materia al filosofo d' osservazioni sublimi.

274. Ed è mirabile altresì quel vedere gli oggetti esterni sì bene appropriati a' suoi fisici appetiti, bisogni, piaceri. Le cure che in ciò la natura dimostra a favore dell' uomo vincon di molto quelle ch' essa si prese per gli altri animali: e la differenza è sì forte che ci dà luogo a conchiudere, il principal fine di questo mondo che noi abitiamo essere la felicità e il perfezionamento dell' uomo (1).

(1) Il testo parla di *mondo* in generale: la proposizione sarebbe troppo assoluta. *Trad.*

275. Un' altra pròva dell' unità dell' ordine mondano su cui si fonda la credenza nell' unità di Dio, è nelle analogie che si veggono tra le parti dell' universo da noi osservabili. E le si troveranno evidenti, se si noterà 1.° la conformazione organica delle varie specie di animali. 2.° i regni animale e vegetabile. 3.° le leggi che reggono i fenomeni del mondo sensibile.

276. Egli è bello il pensare che qualunque luogo od oggetto la filosofia prendesse a considerare, trovò dappertutto dominare le medesime leggi. Gli antichi comunemente credevano che le leggi de' fenomeni celesti con quelle che noi nel giro della nostra esperienza osserviamo, nulla avessero di comune; ma le moderne scoperte dimostraron l' errore; e un sospetto appunto che errore si nascondesse negli antichi sistemi fu che condusse all' idea della gravitazione universale, sospetto che le susseguenti scoperte vennero sempre più confermando.

277. E non solo le leggi più generali de' corpi terrestri distendono il loro impero fino alle più remote parti dell' immenso universo, ma non sarebbe assurdo il supporre che la superficie di tutti i pianeti presenti presso a poco l' ordine stesso che la superficie del nostro (1).

278. Grande è il diletto dell' osservatore che spazia nelle leggi del mondo fisico: ma l' unità d' ordine che risplende nel mondo morale è cosa ancor più stupenda: o sia che si raffrontino gl' istinti dell' uomo con quelli del bruto, e gl' istinti de' varii animali tra loro, e tra tanta varietà di mezzi che menano al medesimo fine si riconosca l' analogia

(1) Alcune recenti congnietture su quella materia a cui si deve la luce e il calore del sole, confermano questa ipotesi del sig. Stewart: ma un' ipotesi contraria potrebbe forse a taluni parer più conforme alla fecondità infinita della natura, alla varietà degli enti che possono abitare quegl' innumerabili mondi, e alla onnipotente sapienza del sommo motore. *Trad.*

che imprime in essi un comune carattere: ossia che riconoscendo nell'animo de' varii uomini l'influenza delle medesime affezioni e passioni, si conoscano uniformi i loro effetti sugli uomini di tutti gli stati e paesi. Quindi la bellezza di ciò che dicesi la *natura* nelle composizioni epiche e drammatiche, quando il linguaggio del poeta trova un'eco nei cuori, e il suo accento si fa via attraverso a' pregiudizj dell'educazione e della moda, risvegliando ne' lettori e negli spettatori di ogni condizione il senso di que' vincoli morali che uniscono ogni uomo a' suoi simili, e tutti al padre comune.

279. Prima di conchiudere, s' osservi qui: che i *ragionamenti* metafisici da noi addotti non s'hanno a riguardar come parte dell' argomento che prova l' esistenza di Dio. Quest' argomento, come s' è detto, è conseguenza immediata de' due principii da noi premessi. Le spiegazioni seguenti non tendevano a confermare la verità della *proposizione*, ma a combattere le scettiche arguzie.

280. Ma il ragionamento e la riflessione son necessarii per elevare il nostro spirito alla sublime idea de' divini attributi, e sanarlo de' pregiudizi originati da anguste e false idee sul grand' ordine della natura. Finchè l' attenzione dell' uomo si ferma alle parziali ed isolate apparenze, il politeismo sembra la più verisimile delle credenze: ma a poco a poco e per gradi la filosofia ci dispiega quelle magnifiche prospettive dell' universo, dove i fisici e i morali fenomeni insieme concatenati si manifestano a noi come elementi d' un solo sistema, come mezzi d' un grande ed unico scopo (1).

---

(1) Se il mondo avesse aspettato che la filosofia distruggesse il politeismo, l' unità di Dio sarebbe forse tuttavia la credenza di pochi iniziati. La filosofia è come la grammatica; trova le regole e i metodi, quando già son dati gli esempi; *dimostra* quel che è già stato mostrato; crea quello che è; conghiettura sulle realità (quando è più fortunata). Io non dubiterei d' affermare che quanto di grande e di universale contiene la filosofia, tutto le venga dalle idee religiose. *Trad.*

281. Le obbiezioni scettiche finora toccate non son le sole dirette contro le cause finali: altre se ne mossero a fine diverso. Cartesio particolarmente, tenendo l'esistenza di Dio sufficientemente provata per altre vie, diceva che la speculazione delle cause finali è un' arroganza empia ed assurda di penetrare i disegni della provvidenza, e la bandiva affatto dalla filosofia: e il simile dicevano a un dipresso Maupertuis e Buffon; alle quali obbiezioni ben rispose il Boyle in un saggio, ove tratta di proposito il presente argomento.

282. In favore de' filosofi francesi fu spesso citata l'autorità di Bacone: ma bene osservando, si trova che le critiche da Bacone dirette contro Aristotele e i suoi seguaci circa le lor congetture sui fini della natura, non assalgono la dottrina in sè, ma l'abuso che ne faceva la scuola. Questa, secondo Bacone, è questione non di filosofia naturale, ma di metafisica o di teologia, questione che traviò i peripatetici nelle loro indagini fisiche. In un' opera rivolta a spiegare il vero metodo di scoprire la verità, conveniva condannar come assurda la confusione delle cause fisiche con le cause finali, e additare l'errore gravissimo di sostituir congetture futili sugli arcani disegni della natura, all'osservazione ed alla esposizione fedele dei suoi fenomeni. E forse giovava inculcare la necessità di bandire affatto dalla fisica tali speculazioni in un tempo che si mal comprese erano le regole del metodo vero. Ma che Bacone non abbia inteso di condannare l'indagine delle cause finali tenuta ne' giusti limiti, e applicata all' oggetto che le è proprio, lo provano ad evidenza e moltissimi passi delle opere sue, e il generale lor carattere e scopo.

283. Ora che il vero metodo di filosofare in fisica è già ben compreso e seguito, non è tanto urgente la necessità di sbandire dalla fisica stessa lo studio delle cause finali, purchè però le si distinguano dalle cause fisiche, con le quali del resto non c' è più pericolo di vederle confuse.

Con questa precauzione lo studio delle cause finali non che traviare i nostri passi, può sovente dirigerli. Ed è questo infatti un modo di ragionare familiarissimo a' filosofi, di qualunque opinione sien essi in fatto di teologia naturale. Così nell' anatomia si comincia dallo stabilire come incontrastabile, che nel corpo umano ogni parte *ha* un uffizio; e quando se ne trova taluna il cui uso non sia bene evidente, la scienza non riman soddisfatta se prima non ha scoperto in parte almeno il suo fine. » Il » nostro celebre Harvey, dice Boyle, interrogato da me » per che via fosse arrivato all' idea della circolazione del » sangue, mi rispose che, accortosi come le valvole di » tante vene eran situate in modo da lasciar al sangue » libero passaggio verso il cuore, mentre che altre vene » poste in direzione contraria gli chiudeano ogni accesso, » egli non potè credere che la saggia natura abbia senza » un fine collocate così tante valvole: se dunque il sangue » non potea, per l'ostacolo delle valvole, diffondersi nelle » membra per la via delle vene, era ragionevol cosa il » supporre ch' e' ci andasse per l'arterie, e che poi per » le vene tornasse, dove le valvole non opponevano in- » ciampo alcuno al suo corso ».

284. I vantaggi e gli abusi che posson venire dalla speculazione delle cause finali meriterebbero un' opera che manca alla scienza, e che riuscirebbe un' appendice importante a quella parte di logica che tratta le regole dietro a cui divisare e condurre le indagini filosofiche.

ARTICOLO SECONDO.

Attributi morali (1) *di Dio.*

285. Le precedenti osservazioni, nelle quali è la sostanza de' principali argomenti dell' esistenza di Dio, dimostrano

(1) Ognun vede quanto questo epiteto di *morali* sia improprio, applicato a Dio. Volendo distinguere attributi da attributi, egli è quasi impossibile evitare

insieme la sua unità, sapienza, potenza. Questi due ultimi attributi son veramente infiniti, nè l'umano pensiero può trovarne misura; e più l'intelletto nostro è addestrato, più è ricco d'idee, più se li vede ringrandire dinnanzi. I più tra gli scrittori di teologia naturale fanno una serie degli attributi di Dio, e li dividono in *naturali*, *intellettuali*, *morali*; poi ne trattano sistematicamente alla lunga. Noi non possiamo tener questo metodo, per buono che sia. Qui dimostreremo la *bontà* e la *giustizia*, attributi che costituiscono la perfezione morale, e che sono il fondamento del culto.

I.

Evidenza d'uno scopo d'amore nell'ordine dell'universo.

286. Le idee che ha l'uomo degli attributi morali di Dio non posson venire che dalle sue percezioni morali. Per esse noi comprendiamo i detti attributi; e in esse ne troviamo le prove più forti.

287. La stima che noi rendiamo all'uomo benefico, la gioja con cui ripensiamo a quelle azioni nostre con cui si fece del bene a un nostro simile, il delizioso piacere che

---

le improprietà di linguaggio: ma chi ci obbliga a questa classificazione? E l'impossibilità di trovar parole acconce ad esprimerla, non è forse un indizio della sua intrinseca inconvenienza? Iddio infatti è buono perchè sapiente, è giusto perchè onnipotente; e l'infinità d'un solo de' suoi attributi prova e richiede l'infinità d'ogni perfezione. E però suonerà strana a taluno quella proposizione dell'autore il quale parlando della potenza e della sapienza dice: *questi due ultimi attributi sono veramente infiniti*: quasichè tali non fossero tutti. Ma l'inconvenienza noñ istà che nell'espressione inesatta, e ognuno intende che lo Stewart non vi mise intenzione riprovevole. Più degne d'esser notate mi pajono quelle parole: che *la bontà e la giustizia sono il fondamento del culto religioso.* Nell'idea di Dio e del suo culto tutte insieme le perfezioni divine entrano essenzialmente: se taluna se ne omette, l'idea è falsa, il tutto imperfetto. *Trad.*

a tutte le affezioni di benevolenza è compagno, ci conducono a porre la *bontà* come l'attributo supremo di Dio (1). E per qual altro motivo un ente felicissimo in sè avrebbe ad altri enti voluto donar l'esistenza?

288. Indipendentemente dunque dalle idee di bene e di male reali, noi abbiamo una ferma presunzione della divina bontà: e dopo stabilita questa presunzione *a priori*, allora solo possiamo con sicurezza procedere all'esame del fatto. Vero è che, lasciand' anche la detta presunzione, i disordini che vediamo nel mondo non proverebbero nel creatore un fine malevolo, perchè potrebbero essi stessi contribuire al ben essere e alla perfezione dei più: ma l'ipotesi contraria avrebbe anch' essa il suo peso, e si potrebbe parimente supporre che l'universo nulla rinchiude assolutamente di buono (2), e che l'ultimo fine delle leggi che lo governano è il dolore, la diffusione e il contagio del dolore.

289. A tutte le obbiezioni rivolte contro la divina bontà risponde l'argomento tratto dalla nostra morale natura, e confermato dal pensiero che i disegni della provvidenza sono inaccessibili all' uomo. La risposta è soddisfacente in qualunque sia stato delle umane cose, per quanto grande sia il male del qual ci dogliamo.

290. Ma sebbene quella risposta chiuda la bocca agli oppositori, in argomento tanto importante si richiede

---

(1) L'autore confonde, parmi, una conferma della verità con l'origine dell' idea. La percezione morale, l'esperienza del gran bene ch' è la *bontà* non ci condurrebbero all' idea della bontà infinita, se d'altra parte non ci venisse quest' idea per tradizione trasmessa. Qualche filosofo potrà movere le sue speculazioni dal *dato* della bontà umana, e concluderne la divina *a fortiori*: ma questo non pare il naturale andamento della ragione. *Trad.*

(2) Questa ipotesi sarebbe molto più strana che non è la supposizione d'una genesi diversa della idea d'infinita bontà. Ipotesi così contraria all' intimo sentimento dell' uomo, non può farla se non chi possedendo già l'idea d'una bontà infinita, voglia fare ogni sforzo per rinnegarla. *Trad.*

qualche cosa di più a sostenere la nostra fede, ad animar la speranza. Se dei mali della vita non si potesse rendere altra ragione che quella del supporli utili al bene dei più; e per giunta i dolori paressero assai più frequenti dei piaceri nel mondo, non basterebbero allora i ragionamenti teorici a sbandire le malinconiche suggestioni d' uno scetticismo avveduto a suo danno. Qui dunque ci cade, primieramente di schiarire un poco la questione sull' origine del male per ciò che riguarda i fatti a noi cogniti; poi, di fare un paragone tra i beni ed i mali di questo mondo (1).

291. La questione dell' origine del male ha da tempi antichissimi esercitata la sagacità de' filosofi. Varii sistemi se ne fecero; e i più celebri sono 1.° la dottrina della Preesistenza. 2.° de' Manichei. 3.° dell' Ottimismo.

292. Nella prima ipotesi, i mali che noi qui soffriamo sono il gastigo e l'espiazione di morali delitti da noi commessi in una vita precedente. Questa ipotesi (lasciando tant' altri inconvenienti ch' ell' ha) non fa, come ognun vede, che cacciar più su nelle tenebre la difficoltà vera, senza scioglierla punto.

293. I Manichei spiegano i beni e i mali coll' attribuirli all' azione opposta di due principii coeterni ed indipendenti. Parecchi autori esaminarono questa dottrina, e la confutarono con ragionamenti *a priori*. Ma la confutazione più chiara si è ch' essa contrasta a quella grande unità ch' è visibilissima nell' ordine dell' universo.

---

(1) Anche umanamente considerata, la questione del bene e del male nulla ha di ripugnante alla grandezza d' una bontà sapientissima. E si noti che tra gli umani argomenti è lecito al filosofo spregiudicato e che non teme la verità, annoverare la tradizione di tanti popoli, che da un' antica colpa dell' uomo dipinge originate le sventure traboccanti nel mondo. Ma chi amasse veder la questione trattata coi soli argomenti dell' umana ragione, legga degli opuscoli filosofici dell' Abbate Rosmini il secondo Saggio, e vi troverà cose degne d' essere meditate anche dopo la grand' opera di Leibnizio. *Trad.*

294. Il principio degli Ottimisti consiste nel dire; che tutto è per lo meglio, e che i mali che noi soffriamo fan parte d' un grande sistema, opera d' un potere onnipotente, e d' una bontà, d' una sapienza infinite.

295. Ma il titolo d' ottimisti abbraccia due sette di filosofi ben diverse: gli uni che ammettono, gli altri che negano la libertà delle umane azioni. I primi si contentano d' affermare che tutto è bene in quanto è opera di Dio, e s' ingegnano di provare che la perfezione dell' universo non è punto distrutta dalla creazione d' enti liberi, *e però* capaci di mal fare, nè da un governo delle cose mondane operato per leggi generalissime, donde alcuni mali accidentali debbono di necessità risultare. Ma sostengono insieme che, sebbene la permissione del mal morale nulla detragga alla bontà di Dio, questo male però è imputabile all' uomo che lo fa, e così rendesi degno di pena. Egli è questo il sistema di Platone e de' migliori filosofi antichi, sistema che in molte cose si concilia assai bene con l' intera libertà di volere ed operare nell' uomo.

296. Alcuni moderni tengono un ottimismo inconciliabile con la libertà, e tirano a giustificare il mal morale anco in colui che n' è reo.

297. Importa molto notare la gran differenza de' due sistemi: giacchè gli scettici a bella posta s' ingegnano di confonderli, per riversare sul primo il disprezzo ch' è ben dovuto al secondo. Nelle osservazioni seguenti si troveranno compendiate le prove dell' ottimismo platonico.

298. Di due specie di mali si duole l' umanità: *fisici* e *morali:* i morali derivanti dall' abuso della libertà; i fisici, dalle leggi della natura, i cui effetti l' opera umana non può prevenire.

299. Così definito il mal morale, ognun vede che la questione = perchè Dio lo permette? = Si riduce a quest' altra = perchè l' uomo è egli stato creato libero? = Questione a cui basta, se non erro, una di queste due

risposte: = o che il fine della divinità non è forse unicamente quello di donare il ben essere alle sue creature, ma di formarle ancora all' eccellenza morale, = o che il godimento di una felicità dev' esser meritato con l' acquisto degli abiti virtuosi.

300. In questa supposizione, i mali prodotti dal vizio provano la divina bontà del par che il ben essere alla virtù conceduto.

301. Questi pensieri spiegano perchè la provvidenza abbia permesso il mal morale, e tant'altri mali che l'uomo *querulo* suol chiamar fisici. E quanti non ve n'ha, mero effetto de' vizj nostri de' nostri pregiudizi, i quali, non che far parte integrante dell'ordine della natura, sembrano destinati ad operare nel progressivo perfezionamento dell'umanità, come un graduato rimedio contro i mali volontarii che ne sono la causa?

302. Certe altre querele che noi moviamo sulla sorte dell' uomo, ben considerate, si vede che nascono da idee imperfette formatesi sull' umana natura, e sui mezzi che conducono al suo vero perfezionamento e ben essere.

303. Ma qui non finisce la serie de' mali umani: ve n' ha di molti per cui le spiegazioni precedenti non valgono: come quelli che chiamansi accidenti della vita o vicende. Per eccellente che sia lo stato sociale, non si può farne senza: serviranno a buon fine, ma noi questo fine nol conosciamo.

304. L'origine di detta specie di mali fisici si rechi alle leggi generali che governano il mondo. La tendenza di queste leggi si troverà sempre esser l' ordine e la felicità: nè più nobile uffizio ha la filosofia, di questo; scoprire i fini di amore a' quali esse leggi cospirano. Pure in un mondo con leggi generali governato, in una società d'enti liberi, inevitabile è qualche inconveniente o sventura.

305. Dall'influenza del *tempo*, e di quel che dicesi *caso* nelle cose umane, nascono però de' vantaggi. La virtù vi

diventa più disinteressata, e il carattere dell' uomo si forma più forte e più franco.

306. Alcuni de' pregi morali suppongono il male fisico: la pazienza, il coraggio, l' umanità, non si potrebbero esercitare se nulla vi fosse da soffrire per sè, da consolare negli altri.

307. E così si dimostra non solo che i mali particolari *possono* riuscir beni nel tutto, ma che beni *sono* veramente anco in questa particella del gran tutto, che noi conosciamo.

308. Le predette osservazioni acquistano maggior forza quando si pensa che nella vita la somma de' beni vince quella de' mali.

309. Alcuni autori d'opinione diversa credettero di provare la prevalenza del mal morale nella natura dell'uomo; allegando i tanti delitti di cui nereggia la storia.

310. Concesso anche il fatto, e' non farebbe punto contro noi; giacchè il mal morale non è imputabile ad altri che al colpevole stesso. Ma noi non abbiam bisogno di ricorrere a questa risposta evasiva. Per quanto corrotto sia l'uomo, la parte di tempo ch'egli dona al vizio, è la menoma parte della vita intera (1): e l' istoria stessa lo prova; poichè i fatti da lei raccontati son quelli appunto che per la singolarità meritano l'attenzione, e attraggono più fortemente il pensiero. Poi, se nel giudizio dell'umana corruzione non si tien conto che delle azioni colpevoli, il calcolo è fallace ed ingiusto. Convien computare gli errori d' opinione, le idee false de' fatti, i pregiudizi generati dai costumi dominanti, gli abiti insensibilmente contratti negli anni più teneri.

---

(1) Il più malvagio degli uomini reca sempre un qualche bene alla società, sia perchè senza un qualche elemento di bene il male stesso è impossibile; sia perchè la sua iniquità è all' uomo giusto sperimento e trionfo. Non sarebbe forse ripugnante alla stessa ragione umana il credere che quando il malvagio ha cessato di poter recare alcun bene a' suoi simili od alla verità, quando, vivendo, non farebbe che sempre più inabissarsi negli abiti rei, allora egli muore. *Trad.*

311. Quanto al bene fisico, riman chiaro ch'esso sia più grande del male, se vero è (n. 304.) che le leggi del mondo de' corpi nel generale lor corso tendono a bene, e che gl'inconvenienti non sono che accidentali eccezioni (1).

312. E tra i mali stessi accidentali quanti non ve n'è originati dagli ostacoli che le umane istituzioni oppongono all'ordine della natura? Le teorie de' filosofi tendenti a formare una legislazione perfetta, sono inutili forse; ma posson giovare in questo almeno, che fanno risaltare vie meglio la sapienza e la bontà del governo divino nel mondo.

313. Benefiche non sono quelle leggi soltanto che guarentiscono all'uomo il soddisfacimento de' suoi materiali bisogni. Ma che sorgente inesausta di bene ne' piaceri dell'intelletto, dell'immaginazione, del cuore! Piaceri indipendenti affatto dal variar della sorte! Più mirabile ancora è la struttura degli organi nostri, sì bene appropriata al teatro nel quale viviamo. Quale armonia tra l'odorato e i profumi del mondo vegetabile; tra 'l gusto e la ricchezza di grati alimenti che ci offrono l'aria, le acque, la terra; tra l'orecchio e i soavi suoni ed i canti; tra l'occhio e le innumerabili bellezze e la infinita varïissima luce dell'universo visibile!

314. L'organizzazione dell'uomo è tutta opera d'amore: e n'è pegno tra gli altri un fatto che giova notare: la grande potenza dell'abitudine. Grande tanto, che tutti gli stati della vita per lei si vengono a poco a poco riconciliando col desiderio inquieto, e ci riescon da ultimo più graditi di tant' altri che sono alla moltitudine oggetto di maraviglia e d'invidia. Quest' abitudine d'accomodarsi alle

---

(1) Il bene morale che la virtù può trarre, volendo, da un male fisico, è infinitamente maggiore del male istesso. Questo dunque non è all'uomo che occasione di perfezionamento; e chi più se ne lamenta, con ciò solo si dimostra colpevole. *Trad.*

circostanze è quasi un rimedio che la natura pose in serbo nell' animo nostro contro i più di que' mali accidentali che dall' azione delle leggi generali possono provenire.

315. Nel giudicare lo stato e l' animo di persone poste in circostanze tutt' altre dalle nostre, noi non badiam punto agli effetti dell' abitudine: ed è però che sì falsi giudizi facciamo talvolta sulla felicità della vita.

II.

Evidenza d' un ordine morale regolato da Dio.

316. S' è già notato (n. 286.) che le prime nozioni degli attributi morali di Dio derivano dalle nostre percezioni morali: e sono la dimostrazione più diretta che abbiam noi d' una sì necessaria verità (1).

317. Lo spirito nostro, come s' è detto (n. 202.), *trova* fra il giusto e l' ingiusto una distinzione del pari essenziale e immutabile, che tra il vero ed il falso. Quando pertanto noi dietro ai giudizi morali formiamo l' idea del governo divino nell' universo, non facciamo una induzione arbitraria, nè comunichiamo illegittimamente alla natura divina i principii della nostra.

318. Tra le facoltà che sollevano l' uomo sul bruto, è notabile questa di concepire la distinzione di bene e di male: e il sentimento di dovere che l' accompagna, è sì forte che non può confondersi con altri principii d' azione (n. 213.). A questo principio subordinare la nostra condotta è la più alta perfezione dell' umana natura; e a tutti gli enti intelligenti noi siamo naturalmente costretti a distendere la medesima legge di giudizio morale.

319. Oltre a queste induzioni, supposte quasi e contenute nella percezione dell' idea di male e di bene, altre

(1) Veggasi la nota 1 alla pag. 174.

ancora, d' accordo con queste, dominano il nostro giudizio, sia che l' applichiamo alla nostra propria condotta, sia che all' altrui. Il rispetto che si sente dovuto agli avvisi della coscienza, il sentimento del merito o del demerito che accompagna le buone azioni o le ree, l' interesse che si prende al ben essere dell' uom virtuoso, l' indignazione che ci desta il momentaneo trionfo del vizio o della colpa, tutto suppone il secreto convincimento d' un' amministrazione eminentemente giusta che regni sull' intero universo.

320. Esaminando più attentamente il corso delle cose umane, si trova ancor più chiaramente nel fatto, che in mezzo alla distribuzione, in apparenza cieca, de' beni e de' mali, tutte le grandi leggi che reggono il mondo tendono alla punizione del vizio e al premio della virtù, come a fine. E quando poi il sentimento ch' è in noi del merito e del demerito s' applica ai disordini inevitabili che noi crediamo vedere quaggiù, sorge allora nell' animo nostro un' idea consolante: ed è che il reggimento morale che sulla terra incomincia, riceverà in una vità avvenire la sua perfezione suprema.

ARTICOLO TERZO.

D' una vita avvenire.

321. La considerazione de' divini attributi ci conduce naturalmente a pensare al grande compimento di quest' ordine d' amministrazione morale che tanto evidente si mostra fra gli stessi apparenti disordini della vita presente; ordine che, a giudicarne dalle divine perfezioni e dalla nostra morale natura, si svilupperà sopra un nuovo e più grande teatro riserbato all' umanità. Qualunque siasi sistema religioso pare che supponga di necessità la credenza d' un' altra vita. E perchè infatti l' anima nostra ha ella la forza

di elevarsi a Dio, se le nostre speranze non debbono sorvolare i confini di questa terra? E perchè queste possenti facoltà che vincono d' un lancio l' infinità degli spazi e de' tempi, se l' esser nostro dee, come quello de' bruti, perir tutto intero? Ma se ogni religione rinchiude in sè la dottrina d' uno stato futuro, da questa dottrina, viceversa, non escono di necessità le verità religiose: e fin l' ateismo assoluto non distrugge del tutto le prove dell' immortalità. Egli è un fatto che il mondo è governato da leggi certe, e che tra la virtù ed il ben essere scorgesi una connessione, anco quaggiù manifesta: o in questo fatto si voglia o non si voglia riconoscere l' opera d' un' intelligenza sovrana, il fatto riman sempre innegabile. Or perchè dunque la necessità delle cose (per usar le frasi dell' ateo) non potrebbe prolungare quest' esistenza ch' è opera sua? Perchè non potrebbe durare immortale questa relazione tra il ben essere e la virtù? (1).

I.

Prova d' una vita avvenire, tratta dalla natura dell' anima.

322. Nel raccogliere tutte le prove d' una vita futura, dalla ragione fornite, fu data quasi sempre alla spiritualità dell' anima troppa importanza. Se l' anima infatti non è corpo, da ciò non viene ch' essa sia naturalmente e necessariamente immortale, ma solo che può esistere senza il corpo: e così si risponde a coloro che negano questa possibilità. Ora, sebbene la natura dell' anima non sia sì ben conosciuta da poterne trarre un argomento positivo,

---

(1) L' ateismo certamente nulla ha che ripugni all' idea d' una vita avvenire: ed è questa una prova fortissima della verità della comune credenza. Ma sarebbe difficile trovare un ateo che ammetta l' immortalità: allora non varrebbe la pena di negar Dio. *Trad.*

tuttavia se si giunge a mostrare che la dissoluzione del corpo non conduce seco di necessità l'annientamento dell'anima, ch'anzi tutto porta a tenere il contrario, allora la dottrina d'una vita avvenire, liberata dalle difficoltà metafisiche, sarebbe più evidentemente confermata dalle prove morali che se ne possono addurre (1).

323. S'è detto già (n. 23.) che le idee dell'anima e del corpo sono in noi relative; che il corpo lo conosciamo per le sue sensibili qualità, l'anima per le interne operazioni delle quali siam consci a noi stessi. Quando dunque diciamo che l'anima è immateriale, affermiamo una proposizione inchiusa già implicitamente in quell'idea di materia e di spirito che possiamo noi uomini avere.

324. Se fu dubitato di cotesta distinzione tra materia e spirito, causa ne fu l'abitudine da noi contratta fin dall'infanzia di non porre attenzione alle operazioni mentali. Certo è disposizione della natura che i nostri pensieri tendessero abitualmente alle cose di fuori: ed è però che l'uomo del volgo è poco disposto a studiare i fenomeni intellettuali, e poco atto a riflettervi con la debita intensione. Onde quando noi cominciamo ad analizzare la nostra interior costituzione, i fatti di questa si trovano in noi talmente associati con le qualità della materia, che segnar netta di botto la linea che li distingue, è sforzo impossibile. Quindi è ancora che in tutte le operazioni a cui lo spirito e la materia concorrono insieme, allo spirito non si bada, o tutto al più lo si considera come un principio accessorio, dipendente in gran parte dalla materia. La franchezza con cui tutti gli uomini portano la sensazione del colore sui corpi che la eccitano, sia un saggio del miscuglio che nelle nostre concezioni segue delle qualità del corpo con quelle dell'anima.

---

(1) Veggasi a questo proposito la nota alla pag. 63 al discorso del sig. Jouffroy.

325. Se questo è, noi dobbiamo temere che i pregiudizi sui quali il materialismo si fonda, non possano esser guariti da più evidenti e più forti ragionamenti metafisici, infinò a tanto che le false associazioni d'idee, delle quali parliamo, seguiteranno ad indurre le menti in errore. L'abitudine di riflettere sulle leggi del pensiero, quali la coscienza le osserva; l'abitudine di resistere alle illusioni della fantasia, che conducono gli speculatori superficiali a scambiar l'analogia con la realità; ecco gli spedienti coi quali a poco a poco disporre l'attenzione a notar la differenza che corre tra i fenomeni della materia e que' dello spirito. Appena si comincia a sentire questa differenza essenziale, le assurdità del materialismo acquistan subito un' intuitiva evidenza.

326. L'abito di sempre pensare ad oggetti materiali, e di non badar mai a ciò che segue dentro di noi, basta a spiegare perchè possa il materialismo a taluni parer meno assurdo del sistema opposto, che pone lo spirito come l'unica vera esistenza che sia in questo universo. Di tali due dottrine quella di Berkeley è tuttavia la più verisimile e la più filosofica, non solo perchè non contrasta alle nostre percezioni, mentre l'altra ripugna all'intimo senso; ma ancora perchè dall'analogia de' sogni si può in favor suo trarre qualche non dispregevole argomento, dove all'incontro non si può mostrare alcun caso in cui la sensazione e l'intelligenza pajono un risultato di materiali molecole in varii modi congiunte (1).

---

(1) Qui l'autore non intende già di accettare il sistema di Berkeley, intende solo ch'esso è meno assurdo del materialismo; e, ben pensandoci, lo si conoscerà chiaramente. Si badi del resto a non confondere l'idealismo innocente (almeno nelle intenzioni) di Berkeley con quello di Hume e di Kant, e de' tedeschi di Kant successori. Questo, com'altri ha saggissimamente notato, è fratello ed alleato al materialismo più abietto. — Tornando all'idea del sig. Stewart, si noti che contro l'idealismo di Berkeley non havvi alcun metafisico argomento da opporre; contro il materialismo ve n'ha ben più d'uno. *Trad.*

327. Nè solo dalla nostra coscienza è attestato lo spirito, e dall' eco, per così dire, di tutti gli enti dotati di vita, ma ci si rivela ancóra in tutte le parti del mondo inorganico. Talmente costituita è la mente nostra, che un qualunque cambiamento ci risveglia l' idea di causa efficiente, e qualunque intreccio di mezzi tendenti ad un fine, l' idea d' intelligenza rettrice. Quindi è che in tutti i tempi i fenomeni naturali furon riguardati come effetto d' una *potenza*; l' ordine e la bellezza dell' universo, come effetto d' una *sapienza*; vale a dire, che nel movimento e nella disposizione delle cose quaggiù, si è sempre riconosciuto uno spirito agente. E però tanto nella materia bruta quanto nella vita animale noi concepiamo il corpo come cosa passiva, e lo spirito come l' agente che move e governa. E si noti cosa singolare: che nel mondo inanimato noi concepiamo lo spirito come movente e ordinante le parti della materia, senza che sia a quella unito, com' è nella vita animale (1).

328. Molti indizii concorrono a far credere che l' unione quaggiù del corpo con l' anima non solo non è essenziale allo sviluppo delle umane facoltà, ma limita la sfera delle cognizioni nostre, e c' impedisce in questo primo teatro della nostra esistenza la chiara vista dell' ordine mondiale. Certo, quando si pensa alla gran differenza che corre tra le operazioni dello spirito e le proprietà della materia, riesce più difficile a intendere come queste due sostanze possano essere così strettamente unite, che non supporre

(1) Chi dicesse che la causa prima del moto è cosa materiale, contraddirebbe all' idea di *causa prima del moto*, e risalirebbe a una serie d' effetti senza causa. Ora gli argomenti di Hume, quand' anco dimostrassero che nell' uomo non è l' idea di causa, non riuscirebbero mai a provare che l' effetto del moto nella realità possa da causa veruna essere indipendente; vale a dire che la forza del moto non sia cosa diversa dal corpo mosso, non sia veramente una forza. *Trad.*

che l'anima possa viver da sè, e conservare la coscienza di sè medesima, e la facoltà di pensare.

329. Eppure da quest'intima unione appunto dell'anima al corpo furon tratte le obbiezioni più apparisccnti contro la dottrina della vita avvenire. L'ubriachezza, la pazzia, e altre infermità dimostrano che alle operazioni dell'intelletto è necessaria una certa disposizione del corpo: e ne' vecchi si vede per lo più con la sanità e con le forze declinare insieme le facoltà della mente. Le poche eccezioni che si rincontrano a questo fatto universale non provano se non che v'ha de' mali funesti alla vita, i quali però non attaccano quelle parti che sono più specialmente in relazione con le operazioni della virtù intellettiva.

330. A questa obbiezione M. Tullio risponde in modo del pari ingegnoso che vero (1): » Poniamo, dic' egli, » che un uomo sia stato dall'infanzia tenuto in una stanza, » donde le cose di fuori non si possan vedere che per un » picciol pertugio: credete voi che quest' uomo non giu- » dicherebbe quel pertugio necessario alla sua facoltà di » vedere; e ch' egli giungerebbe facilmente a credere che, » atterrate le mura del suo carcere, e' potrà veder me- » glio? == La similitudine è immaginaria, verissimo; ma non è punto assurdo il supporla: e ciò basta per rispondere a tutti i ragionamenti diretti contro la possibilità che l'anima esista separata dal corpo, e tratti dalla presente unione di questo con quella.

331. La cosa si potrebbe confermare, analizzando bene le idee che noi possediamo della materia e delle qualità di essa: ma per rischiarar tale analisi, converrebbe risalire a principii che nella presente opera non troverebbero luogo opportuno.

---

(1) L'idea è di Platone, il qual forse l'avrà tratta da tradizioni più antiche e più venerabili. *Trad.*

II.

Prove d'una vita avvenire, tratte dalla natura dell'uomo, e dalle circostanze del presente suo stato.

332. Il soggetto è sì grande, che noi non possiamo che numerare sommariamente e senz' alcuna dichiarazione i principali argomenti.

1.° Il desiderio d'immortalità, ch'è innato nell'uomo; e quelle animose speranze che volano quasi ad impossessarsi dell' interminato avvenire. 2.° Il natural timore che l' anima sente, quando il rimorso la stimola. 3.° L' armonia visibile degl' istinti e delle facoltà de' bruti col presente loro stato, la qual fa contrasto con lo stato limitato dell' uomo e il suo intelletto vastissimo, la sua sensibilità inesauribile, le idee ch' egli può formarsi di felicità piena e di perfezione assoluta. 4.° Gli elementi d'un progressivo ed illimitato perfezionamento che covano quasi nel seno più riposto dell' umana natura. 5.° La facoltà di estendere le nostre cognizioni alle più remote parti di questo grande universo; la immensa via che all' immaginazione sta sempre aperta nella larghezza dello spazio e del tempo; le idee, imperfette sì ma sublimi, che l' uomo possiede dell' esistenza e degli attributi d' un ente supremo; cose tutte il cui fine, posta un' altra vita, si conosce evidente, ma che, nella contraria ipotesi, ad altro non tenderebbero che a renderci non curanti di quest' angusta vita presente, e infelici. 6.° L' attitudine ch' hanno i dolori della malattia e le infermità della vecchiezza a fortificare le abitudini morali dell' uomo: e, posto il nulla avvenire, la difficoltà di render ragione di que' dolori che affliggono in parte la vita. 7.° La disarmonia sensibile tra i nostri giudizi morali sul merito e sul demerito, e il corso delle cose quaggiù. 8.° L' analogia del mondo materiale, che in molte parti dimostra il più compiuto ordine sistematico, e che meglio

si vien conoscendo, più si trova mirabilmente ordinato: sola l' idea d' una vita avvenire può spiegare i disordini presenti del mondo morale: e senz' essa i più grandi fenomeni della vita non sono che enigmi. 9.° L' inconseguenza di cui peccherebbe chi supponesse che le leggi morali regolatrici delle umane cose non si connettessero a nessun altro scopo al di là dei confini di questa vita terrestre: mentre che tutti i corpi formanti l' universo visibile, concatenati come sono, dimostrano di dipendere da forze o da sostanze invisibili a noi, e di appartenere ad un grande sistema che abbraccia il mondo fisico tutto quant' è.

333. Basterebbe forse una sola delle osservazioni accennate per ben dimostrare la detta verità: unite insieme, pajono irrepugnabili; giacchè non solo conducono tutte alla medesima conchiusione, ma scambievolmente s' illustrano, e danno a divedere d' essere legate e strette l' una all' altra con quella fermezza che nelle proposizioni false è impossibile rincontrare.

334. Lo stesso si dica degli altri principii di religion naturale, sì fortemente concatenati, che, ammesso l' uno, gli altri tutti ne discendono più o men direttamente, e così ravvicinati, diventan più facili a intendersi, e più luminosi.

335. I detti principii non solamente sono uniti fra loro, ma con tutti i principii della morale filosofia; talchè chiunque degli uni s' è fatta un' idea retta, è già sulla via di farsela pure di tutti. Nè sarebbe forse temerario affermare che i principii suddetti si connettono a quante verità noi conosciamo e del mondo morale, e dell' intellettuale, e del fisico ancora. Certo è questo almeno, che più crescono le cognizioni nostre, e più scemano i dubbi, le difficoltà; e d' ogni parte una luce novella si diffonde sull' universo, ed illumina il grand' ordine che lo move e governa.

336. In conferma di che aggiungeremo che le più im-
›ortanti scoperte fatte e nel mondo morale e nel fisico
ono opera d' uomini che credevano nei principii della
eligion naturale. Gli autori che ne dubitavano, portarono
n tutte le altre indagini loro il medesimo spirito di sofi-
;tica diffidenza. Questo fatto e serve a comprovare lo
;tretto vincolo che unisce tra loro le verità tutte quante,
e dimostra insieme che gli spiriti più capaci di scoprire e
conoscere la verità son quelli che sentono le prove della
religione con più d' evidenza e di forza.

337. Argomento d'una vita avvenire è l'influenza ch'ha
sul costume e sul ben essere degli uomini questa potente
credenza. Tanto è ciò vero, che alcuni filosofi non videro
in cotesto dogma che un' invenzione de' Legislatori, di-
retta a fine di assicurare il buon ordine sociale, e soste-
nere le anime deboli in faccia alle avversità della vita.
Ma come mai, domando io, come fecero i legislatori a
conoscere questa tendenza felice nell'umana natura? Come
supporre che Dio abbia fatto dipendere sì grandi risultati
da un'illusione, che la filosofia un giorno dovea dissipare?
Non è egli più probabile, che il progresso della civiltà,
potentemente ajutato dal principio di curiosità, in luogo
di scemare i beni morali e civili degli uomini, verrà ac-
crescendoli sempre; invece di rinvolgere in funebre velo
il creato, e di spegnere le speranze che la natura ci ac-
cese nel cuore, verrà gradatamente svelando nel mondo
degli affetti quell' ordine e quella bellezza stessa che nel
mondo de' corpi ammiriamo?

---

338. Dopo le cose dette de' principii della religione na-
turale, poco abbiamo a soggiungere de' doveri che ha
l' uomo verso Dio. Come creature ragionevoli e libere,
capaci di conoscere l' esistenza d' una causa onnipotente,
e di sentire per essa quella devozione, ch' è un misto di
gratitudine, di riverenza e d' affetto, noi dobbiamo applicare

la mente allo studio della sapienza, potenza, bontà, che Dio nelle opere sue ha dimostrata: e l'adempimento di questo primo dovere ci conduce a tutti gli altri, e svolge in noi il sentimento dell'obbligazione religiosa. Quelli che pensano diritto in argomento ch' è di tutti il più rilevante, ammetteranno come proposizioni evidenti per sè, le seguenti pratiche conseguenze, che abbraciano alcuni de' principali effetti dalla religione prodotti sul carattere e sulla condotta dell' uomo.

339. 1.° Se Dio è perfezione infinita, noi gli dobbiamo al massimo grado possibile quegli affetti d'amore, di riconoscenza, di fiducia che desta in noi la virtù, sebbene imperfetta, de' nostri simili: giacchè della natura divina formarci non possiamo una debole idea se non se sublimando alla perfezione suprema quanto nell'uomo vediamo di più benefico, di più amabile. Primo elemento di moralità sia questo dunque: la cura di mantenere nell' animo nostro un costante e rispettoso amore dell'ente infinito. E la virtù dell' uomo che non conosce tali sentimenti di pietà, non è nè compiuta nè conseguente a sè stessa.

340. 2.° Sebbene non si possa (1) con verità stabilire la religione com' unico fondamento della distinzione di bene e di male, pure, convinti che noi siamo dell'infinita bontà di Dio, protettore ed amico della virtù, noi troviamo in questa credenza i più vivi conforti e stimoli all'adempimento di tutti i doveri. Allora noi teniamo la coscienza come l'eco della voce divina, e ai dettami di lei ubbidiamo come a comandi dell' Ente che ci diede la vita, dell' Ente che

(1) *Possa* non mi par proprio. Si può molto bene sull' idee religiose fondare quella di bene e di male: se l'umana filosofia vuol rendere l' una indipendente dall' altra, si serva ai desiderii non colpevoli della scienza, ma non si neghi una verità che dalla quotidiana esperienza vediam confermata. E sopra qual fondamento riposano infatti le idee di dovere nella mente dei più, se non sui principii religiosi? Lo dice l' autore stesso al n. 341. *Trad.*

chiaramente distinte (n. 139.), in pratica facilmente si scambiano. L' uomo pecca di tale parzialità per sè stesso, che sempre esagera a sè i pregi propri, e poco tien conto degli altrui, o non li osserva nel debito lume. Ogni uomo onesto può ben saperlo per esperienza sua propria. E però saprà, quant' è in lui, porsi in guardia da questa inclinazione funesta, si eserciterà a giudicare delle pretese d' un rivale, foss' anche un nemico, come farebbe d' uomo che tenga tutt' altra via; prenderà gran cura di rendere al merito di lui la dovuta giustizia, e, s' è possibile, di domare sè stesso fino ad amare quella forza di senno o d' ingegno che l' avrà superato; non prenderà in odio la specie umana al vedere ch' altri è in alcuna parte migliore di lui; consacrerà sempre più le proprie fatiche al bene comune, e si racconsolerà nel pensiero, che se la natura ad altri più che a lui fu larga delle intellettuali ricchezze, a nessuno però chiude mai il gran teatro della virtù, dove il merito è misurato non già dall' energia della mente, ma dall' uso che ciascuno avrà fatto e dal profitto che avrà saputo ritrarre dei talenti alle sue mani affidati.

360. Pregio ancor più importante è quella buona fede che giudica le intenzioni. E' pare molto probabile che nel mondo assai meno sieno i vizi e le intenzioni ree di quel che comunemente si pensi: e giova credere che le più delle dispute agitate fra gli uomini vengano dal frantendersi: di che si vegga il già detto più sopra (n. 310.). Anche qui dunque ha luogo un dover di giustizia: e chi vuole adempirlo, dee dare alle azioni altrui la più favorevole interpretazione che si possa, e nel giudicare di quelli che appariscono falli, tener conto di tutte le circostanze attenuanti che la buona fede può mai suggerire. Tale disposizione rende l' uomo rispettabile e amabile in società; e concorre forse più ch' altro, a renderlo contento e felice.

361. La buona fede nella controversia suppone un *fermo* sentimento del giusto, un disinteressato amore del vero: qualità sì amiche fra loro, che non si possono quasi pensar separate. La seconda ci salva dall' errore ne' nostri *studii* solitari; la prima viene a sostegno di lei quando l' irritazione, eccitata dalla disputa, turba in noi il tranquillo uso della serena ragione. Congiunte che sieno in bella armonia, mostrano nella luce più amabile quella *rettitudine* d' animo, di cui son figlie. Ma raro è tal pregio in quelli stessi che più han fama di veraci e di giusti. E si può senza esitanza affermare che le dette virtù (in certi limiti efficacemente assicurate e ordinate dall' opinione pubblica e dalle leggi), a volerle sincere e pure da ogni rispetto umano, son difficili a possedere quant' altre mai.

362. Ci siamo un po' fermati su questo soggetto, per allargare alquanto le anguste idee di giustizia, la quale nelle definizioni comuni si fa consistere nella rigida osservanza delle regole d' integrità o d' onestà (1), nelle relazioni d' interesse che l' uomo può aver co' suoi simili. In quanto questa seconda specie di giustizia deriva da un sentimento di dovere indipendente dalle leggi umane, viene ad affratellarsi alla prima di cui s' è parlato, e che chiamiam *buona fede*.

II.

Equità o integrità.

363. Con questo nome s' indica d' ordinario la disposizione d' animo che ci porta all' osservanza delle regole di

(1) La definizione di cui s' è toccato nella precedente nostra nota è per lo meno tanto generale quanto quella del chiarissimo autore. Anzi la si potrebbe riguardare come più ampia ancora; e tropp' ampia. La stessa sua generalità può per altro esser feconda di belle, e non dedotte conseguenze. *Trad.*

giustizia ne' casi in cui l'interesse nostro si trova in contrasto con l'altrui diritto: ed è questa una parte sì importante di giustizia, che quasi se n'è appropriato per sè il titolo generale. Quello che Hume e Smith notano della differenza tra la giustizia e le altre virtù, si verifica unicamente dell'equità: e l'equità è il proprio oggetto di quella parte di morale filosofia che dicesi *giurisprudenza naturale*. Nel discorso che segue, la voce *giustizia* s'intenderà sempre in questo senso più angusto.

364. In due cose distinguesi principalmente la giustizia dall'altre virtù = che le sue regole possono stabilirsi come più precise di tutti gli altri precetti morali = e che legittima cosa è usar la forza contro chi non le osserva, perchè il violarle è un offendere gli altrui diritti, e un autorizzare l'offeso a difendersi ed a guarentirsi.

365. Hume insiste sopra un'altra distinzione fra la giustizia e l'altre virtù; dice ch'essa è artifiziale, non già naturale; e che i doveri da essa imposti derivano dallo stato sociale, e dall'idea di pubblica utilità.

366. E' conferma il suo detto coll'avvertire che in noi non è principio innato il qual ci spinga ad esercitar la giustizia, come quelle affezioni che ci rendon disposti alla benevolenza, e la rendono più soave e più ferma.

367. Io concedo il fatto; ma dico che non se ne può dedurre una distinzione essenziale tra i doveri di beneficenza e que' di giustizia, giacchè fino a tanto che l'uomo ubbidisce al cieco impulso d'un'affezione, non ha merito di virtù. Le affezioni ci furon date per attrarre l'attenzione nostra verso quegli enti il cui benessere dipende almeno in parte da noi, e per eccitare e reggere la forza dell'animo laddove non è bastante sostegno l'idea del dovere: ma l'affezione più o men forte non rende più o meno buone le umane azioni, il cui merito dipende dall'ubbidire o no ai dettami della ragione e della coscienza. Le quali in lor linguaggio potente ci gridano esser dovere

talvolta rattenere i più nobili e soavi moti del cuore, essere, p. es., dovere evitar lo spettacolo di que' dolori che per più alte ragioni non dobbiamo alleviare, e rinunziare così ai piaceri ineffabili della compassione. La benevolenza dunque, in quanto è virtù, è tutta analoga alla giustizia: l'uomo l'approva non perchè la sente piacevole, ma perchè la considera come un dovere.

368. Si noti inoltre, che a freno dell'ingiustizia l'uomo ha in sè de' principii veramente innati: come il *risentimento* e l'*indignazione*, che certo entrano nell'umana costituzione quanto la *pietà*, quanto l'*amor paterno*, e che suppongono, come s'è detto, (n. 157.) un sentimento d'ingiustizia, e però di giustizia.

369. Havvi un caso notabile in cui pare che la natura abbia voluto con cure particolari mantener vivo fra gli uomini il sentimento d'un dovere che la giustizia c'impone. I buoni uffizi che da altri riceviamo, sono un debito che noi siamo moralmente tenuti a soddisfare con ogni lecito mezzo possibile. Questo è un fatto attestato dalle formule d'uso che in tali casi adopra e il filosofo e l'uomo del volgo. Ma, perchè il dover di *riconoscenza* non può dalle leggi essere imposto come quel d'*onestà* propriamente detta, la natura ne assicurò l'adempimento con uno dei più irresistibili e soavi impulsi del cuore. La *riconoscenza* dunque, in quanto è dover morale, è parte di giustizia; e ce la raccomanda specialmente il piacere che la accompagna, e che a tutte le affezioni di benevolenza è congiunto. Ell'è insieme parte di quella che abbiamo chiamata *benevolenza razionale*, giacchè, sebbene distinta dal dovere che ci lega all'umanità in universale, tende però, in variissimi modi, ad accrescere i beni del sociale consorzio. Parranno involute in teoria le questioni che su questa parte di morale si mossero; ma nella pratica di chiunque piglia il sentimento del dovere per norma delle proprie

azioni, o di rado v'è dubbio, o non mai: tanto è giusta l'armonia che fanno insieme le varie parti dell'umana natura, quando la ragione e la coscienza ne reggano i moti; e tanto stretto è il vincolo che unisce le varie disposizioni che guidano l'uomo a virtù!

370. Perchè le regole di giustizia, applicate a questioni nelle quali sia interessato il diritto de' terzi, si posson fissare con una precisione lor propria, perciò di questa parte di morale si fece una scienza distinta: il *gius naturale*.

371. La professione di quelli che primi studiarono la detta scienza, decise del modo con cui la fu trattata finora: si esposero i principii di *gius naturale* con le formole d'un sistema legislativo, e si copiò servilmente fino il linguaggio tecnico e le distinzioni arbitrarie del gius romano.

372. E però questa, ch'è una delle parti più belle della legge naturale, si vestì a poco a poco di forme tutte artifiziali e scolastiche, e fra i principii di giurisprudenza universale non poche massime arbitrarie si sono introdotte. Quindi le frivole dispute sopra questioni ora immaginarie ora futili, che pigliano sovente il luogo di quelle fondamentali discussioni che la scienza richiede, e che suggerisce la natura e lo stato dell'uomo.

373. Dal carattere de' primi autori di gius naturale provenne un'inconveniente più sensibile ancora: che non contenti di esporre le norme della giustizia con le formole e col linguaggio forense, tentarono far lo stesso sopra tutte le parti della morale filosofia, e con definizioni arbitrarie sottrarsi alla necessità di variare il metodo secondo i soggetti. Tuttochè la giustizia sia la sola virtù dove a ciascun *dovere* corrisponde un *diritto*, costoro, col titolo di diritti *imperfetti* o *esteriori*, contrapposero a qualunque sia specie d'obbligazione un *diritto* d'invenzione loro, e da questi derivarono come da sorgente tutti i nostri doveri. Così questo studio che negli antichi moralisti è tanto piacevole

ed utile, nei più dei sistemi moderni apparisce ispido ed infecondo, come la logica delle scuole (1).

374. Oltre a questi difetti (nati dal vezzo abituale dei giureconsulti di mestiere) havvene nei sistemi di gius naturale moderno un altro capitale, e proviene dalle inesatte idee che s' hanno del fine della scienza. Sebbene i doveri di giustizia non possano mai ridursi a riguardi d' *utilità*, pure nelle istituzioni di tutte le società questi due oggetti son talmente congiunti, che separarli affatto nel ragionamento è impossibile. Quindi è, nota l' Hume, che gli autori di giurisprudenza, che pur dicevano d' attenersi al primo principio, pongono poi di continuo per fondamento a' lor raziocinii, proposizioni che al secondo appartengono. Per evitare la confusione, crediamo migliore spediente non considerar la giurisprudenza come un puro sistema di *giustizia naturale*, ma congiungerla alla politica, e svolgere i generali principii di *giusto* e d' *utile* così accoppiati come lo stato sociale ce gli offre. Questo argomento dunque spetta alla terza parte dell' opera: e dal trattarlo a que modo si trarrà un altro profitto, cioè si vedrà come bene nell' applicazione si combacino insieme i due principii del giusto e dell' utile, e come sien grette quelle idee di *utilità* che talvolta condussero i politici a lasciare ciò ch' essi sentivano *giusto* per attaccarsi a quel che malamente credevano *vantaggioso*.

ARTICOLO TERZO.

Veracità.

375. Che importante dovere sia questo in società, lo dimostrano gli evidenti disordini che dalla bugia seguirebbero nell' umana natura. Il dono della favella sarebbe inutile;

---

(1) Veggasi la nota alla pag. 108.

e ognuno saprebbe delle cose quel tanto che la sua propria esperienza gli addita.

376. Non pare però che l' utilità sia l' unica ragione dell' approvazione morale che alla veracità si compete. Lasciand' anco le conseguenze; la sincerità, la franchezza, la verità son sempre doti d' amabile e dignitosa bellezza; il carattere doppio, ambiguo, falso mette disgusto, ribrezzo. Hutcheson lo confessa anch' egli, egli che pur riduce alla benevolenza tutte le morali qualità; giacchè pone in noi un *senso* approvatore della veracità, distinto dal *senso* che approva le qualità utili agli uomini. Ma questo non è che un modo di dire indeterminato: giova dunque esaminar meglio perchè la veracità sia da noi così vivamente approvata.

377. Che essa sia nell' animo umano un principio naturale, un istinto, fu da parecchi osservato. Quel principio stesso di natura che ci porta alla socialità, ci muove ad esser sinceri nel sociale commercio. È sempre vera la nativa e spontanea espressione de' nostri sentimenti; ma nella falsità è sempre una certa violenza che noi facciamo alla nostra natura, per un qualche motivo che celiamo con cura inquieta.

378. Un altro principio, che corrisponde a questo, se così si può dire, parallelamente, ed è antico del par che l' uso della favella, ci muove a prestar fede al testimonio degli uomini. Se questo non fosse, l' educazione sarebbe impossibile. Tanto è dunque lungi dall' esser frutto dell' esperienza, ch' anzi questa disposizione in sul primo par quasi illimitata, e la natura prescrisse che la ragione e l' esperienza venissero a poco a poco riducendola nei limiti della prudenza. La detta inclinazione è molto analoga, sia nell' origine sia nella causa finale, a quella fiducia d' istinto che l' uomo ha nella costanza delle leggi che reggono il corso de' fisici avvenimenti (n. 71.).

379. Nell' infanzia, il primo dei due suddetti principii non e mai sensibile quanto il secondo, ch' anzi talvolta

richiede per isvolgersi molta cura: ma in tal caso s'osservi che v'è sempre misto un qualche motivo indiretto, come timore, vanità, ghiottoneria, coscienza d'un'azione malvagia. L'abito di mentire è dunque segno certo d'altro male più profondo e forse meno apparente, che disordina l'animo. Conviene scoprire ed estirpare il vizio radicale per distruggerne i tristi effetti.

380. Da questi pochi cenni si potrebbe dedurre che ogni difetto di sincerità dimostra o un vizio secreto o un'intenzione rea, che svelare è vergogna. Quindi la tanta *amabilità* dell'uomo franco e sincero, perchè la sincerità unisce in sè a certo grado la bellezza di tutte le altre virtù delle quali è frutto ed indizio.

381. La fede alle promesse, che comunemente si vuole parte di veracità, è forse piuttosto parte di giustizia: ma questa non è che varietà d'ordine, e pochissimo importa allo scopo nostro.

382. Chi promette con animo d'attenere, e nol fa, pecca propriamente contro la giustizia: giacchè, avendo noi naturalmente fede al detto altrui, ogni promessa mette in noi una naturale fiducia. Eccitata ch'io ho cotesta fiducia, e mosso un'altr'uomo ad operare in virtù di quella, gli do un diritto a volere attenuta la mia promessa, e fo un'ingiustizia se non l'attengo.

383. Chi promette senz'animo d'attenere, è ingiusto insieme e falso: perchè, se non ogni manifestazione delle proprie intenzioni è promessa, certo ogni promessa suppone l'intenzione che s'ha d'adempirla.

384. Ne' casi fin qui notati, la veracità è guarentita alla meglio nella moderna Europa da' principii d'onore, che segnano come infame ogni notabile violazione del vero, ove si tratti o di fatti alterati o di promesse tradite. Considerata però come dovere morale, la veracità non si restringe alle parole soltanto; ma vieta nell'esteriore contegno qualunque atto diretto a ingannare e ad illudere: vieta che

s' usi a posta il sofisma ne' ragionamenti, che s' alterino a posta i fatti con interpretazione contorta. La moda può fare tra questi casi quante distinzioni a lei piace; ma la morale non le ammette nè soffre.

385. Quella stessa tendenza che ci rende veraci nel commercio della vita, è, nelle ricerche filosofiche, amore del vero. Questo principio d' azione, ch' è, sott' altro nome, tutt' uno con la curiosità, par che sia anch' esso un fatto primitivo dell' umana natura.

386. La veracità non è in origine un calcolo d'interesse; ma la graduata scoperta del suo grande vantaggio nel perfezionamento dell' umanità, non può fare che non ne confermi e dilati l' impero. Più le cognizioni in noi crescono, e più si rende evidente la connessione tra verità e ben essere, male ed errore: e si finisce col tenere per fermo ch' essa connessione si trovi realmente anche quando non appar manifesta. Questo pensiero c' incoraggisce ad esercitare le facoltà nostre con libero moto, animati e da benevolenza degli uomini e da fiducia nella giustizia regolatrice delle cose mondane.

---

387. I doveri nella presente sezione trattati ci obbligano agli uomini tutti, e non dipendono da particolari relazioni che noi possiamo avere con alcuni di loro. Queste relazioni creano molt' altri doveri, l' *amicizia*, p. es., l' *amore di patria*, per tacere delle obbligazioni dai moralisti distinte col nome di doveri *economici* e doveri *politici*. Converrebbe discendere alle particolarità della morale pratica, per trascorrerne intera la serie.

SEZIONE TERZA.

De' doveri che ha l' uomo verso sè stesso.

ARTICOLO PRIMO.

Osservazioni generali sopra questa classe di doveri.

388. La prudenza, la temperanza, il coraggio son doveri necessarii all' uomo non meno per adempire i sociali uffizi, che per viver felice egli stesso: se non che non richiedendo essi per esistere una relazione diretta cogli altri uomini, pare che più propriamente a questa sezione appartengano.

389. La natura e la tendenza di tali qualità, i *mezzi* di raffermarle e di perfezionarle nell' animo nostro, son certamente un soggetto importante della scienza morale: *ma* nessun principio generale e fecondo ne risulta, che meriti luogo in un breve compendio qual è questo nostro (1).

390. Basti notare che, fuori d' ogni riguardo d' utilità o nostra od altrui, le dette qualità son da noi approvate come rette e convenevoli in sè: ma che l' esser quelle utili, anzi necessarie all' adempimento degli altri nostri doveri, non solo n' accresce il pregio, ma da ultimo diventa il principale motivo all' obbligazione impostaci per coltivarle (2).

---

(1) Dalla temperanza principalmente, considerata nel suo più largo *senso*, molti principii generali potrebbero risultare. In essa è una delle parti di morale più difficili a svolgersi e più delicate. Il Cristianesimo ne fece un soggetto di particolari studi e ricerche, minuziose talvolta nelle mani de' casisti, ma nella mente de' gran Padri altamente filosofiche e degne di meditazione profonda, come quelle che sul ben essere dell' umanità possono esercitare una grande influenza. Non sosterrebbe forse un paradosso chi prendesse a provare che la temperanza degl' individui è vera madre della libertà e della grandezza de' popoli. *Trad.*

(2) Cotesto della temperanza s' avvera meno che dell' altre qualità nominate. Essa merita d' essere approvata e coltivata per la sua propria importanza e bellezza; e con questo riguardo infatti è tuttavia coltivata da molti. *Trad.*

391. A questa sezione appartiene anco quella virtù che consiste nel tender sempre in ogni atto al ben essere e alla perfezione della nostra natura, nel cercar diligentemente i mezzi più conducenti a quel duplice scopo. Un al dovere è tanto importante e fecondo, che da sè conduce alla pratica degli altri tutti; e però in un sistema di morale filosofia merita attento esame. Nel considerare lo scopo e i destini supremi dell' esser nostro, avremo il destro così di riandare i varii doveri già trattati fin qui: e conoscendo come tutti insieme s' accordino nell' inculcarci le disposizioni medesime d' animo, vedremo sempre più comprovata l' unità dell' umana natura, e l' amorosa sapienza che la formò. Finalmente altri doveri secondàrii, che sotto speciali titoli nojoso sarebbe voler qui numerare, qui troveranno luogo ne' nostri studi, e così riguardati, acquisteranno maggiore amenità ed importanza.

ARTICOLO SECONDO.

Dovere di adoprar tutti i mezzi possibili per assicurare la propria felicità.

392. Hutcheson afferma che le nostre azioni non sono mai degne di morale approvazione se dirette dall' amore di sè; ch' anzi la gioja d' una pura coscienza scema il merito degli atti dal pensier d' essa gioja ispirati.

393. Certo il principio dell' amor di sè, o il desiderio di ben essere non merita nè lode nè biasimo: ed è inseparabile dalla natura dell' ente ragionevole e sensitivo (n. 161.)

394. Ma certo è altresì che quel desiderio, come principio d' azione, non può nelle azioni nostre operare sempre ad un modo; e che gli appetiti animali, le affezioni, e altri principii inferiori della nostra natura, entrano in lotta sovente con l' amore di sè non meno che con l' amore degli altri, e ci deviano dalla strada insieme e della felicità e del dovere.

395. In tali casi, tutti giudicano che meritata è la pena alla nostra imprudenza e follia; e, chetato il tumulto della passione, lo vediamo noi stessi. Il rimorso sentito non è solo il rammarico d'aver perduto un bene che potevam cogliere, non è solo l'effetto dell'azione che ci rende scontenti; ma l'azione ancora in sè stessa, e il pensiero d'essere stati non solo imprudenti ma rei.

396. Vero è che la poca cura che tien l'uomo del bene proprio, non ci move a indignazione sì viva come l'altrui perfidia, ingiustizia, crudeltà. E questo forse perchè l'imprudenza trae seco d'ordinario la propria pena, e la pietà disarma allora ogni forte risentimento. E poi, l'amore del proprio ben essere, (invincibile in tutti, purchè nol sopraffacciano violenti appetiti), è freno potente alla soverchia imprudenza; ond'era superfluo quest'aggravare la pena con l'indignazione degli uomini.

397. Dalle premesse risulta, che in chi crede una vita futura la reità dell'azione malvagia è aggravata dall'imprudenza funesta che l'accompagna.

398. Risulta inoltre che le pene annesse dalla legge civile alle particolari azioni ne aumentano la reità: talchè, se un'azione indifferentissima in sè fosse da legge arbitraria vietata con pene gravi, sarebbe colpevole chi la commettesse, senza l'impulso d'un grande dovere; colpevole non solo per il rispetto dovuto alla legge, ma per l'obbligo che ha ciascuno di conservare la propria riputazione e la vita.

ARTICOLO TERZO.

Della felicità.

399. Basta dare uno sguardo alle cose di quaggiù per conoscere che alla felicità non serve il soddisfacimento d'ogni appetito e desiderio, ma che convien farsi un disegno, un sistema di condotta con cui dirigere tutti i nostri atti ad un fine,

400. Quale abbia a essere cotesto sistema, i filosofi di tutte l' età disputarono, come d' uno de' più importanti soggetti delle loro dottrine. Pegli antichi era il pernio su cui s' aggirava tutta la morale, e il punto di divisione delle varie scuole filosofiche: delle quali talune trassero da questa indagine le più importanti verità che trar se ne poteano, sì ch' altro non manca alle loro opinioni che modificarle o restringerle alquanto.

I.

Opinioni degli antichi intorno al supremo bene.

401. Possono ridursi a tre: l' epicurea, la stoica, la peripatetica.

402. L' unico vero oggetto al desiderio e all' avversione è, secondo Epicuro, il piacere e il dolore del corpo: nè s' amano o s' odian le cose se non perchè si credono atte a darci piaceri o dolori. La virtù stessa non ha intrinseco pregio, ma solo come mezzo di fugar il dolore e di acquistarsi il piacere.

403. Le gioje o i patimenti dell' anima non vengono, dic' egli, che dal rammentare o dal prevedere le gioje o i patimenti del corpo: ma tali rimembranze e previsioni acquistano da ultimo viepiù forza che i piaceri stessi e i dolori da cui nascono, perchè gran parte della vita è piena di loro, e perchè il regolarle sta in noi. Epicuro dunque ripone il bene supremo nella salute del corpo e nella pace dell' anima, ma più in questa: perchè il saggio, dic' egli, può viver felice anche fra gli spasimi più cocenti (1).

404. Questo sistema per certo non è senz' errori nè paradossi, e la formola che l' esprime può dar luogo a

(1) La privazione del male, ecco in una parola la felicità d' Epicuro. *Trad.*

pericolose interpretazioni: merita nondimeno un pensiero del moralista, in quanto attesta l' intima connessione del ben essere con la virtù. E però nota Smith, che Seneca, sebbene, come stoico, contrario alla setta epicurea, cita Epicuro più spesso ch' altro filosofo.

405. Gli stoici riponevano il supremo bene nella vita retta, senza riguardo alle conseguenze che venir ne potessero.

406. Non predicavano già l' indifferenza per le cose esterne, l' ozio, l' apatia: dicevano che la natura è maestra a distinguer gli oggetti; altri c' invita a scegliere, altri a lasciare, alcuni ci fá più specialmente preferire o fuggire; e che la virtù sta nell' attenersi al valore intrinseco delle cose. Non pretendevano dunque gli stoici, se non questo: che l' oggetto non dev' essere cercato da noi come mezzo di ben essere, ma sì perchè noi crediamo che alla natura nostra convenga cercarlo. Quindi è che, dopo fatto il possibile per averlo, s' e' ci sfugge, noi non dobbiamo turbarcene.

407. Nel sistema stoico, il criterio degli oggetti desiderabili era la minore o maggior parte che potevano avere nell' esercizio delle sociali virtù: dicevano che il bene di due era da preferire al bene d' un solo, quel d' una città a quel d' una casa, e ch' ogni interesse men grave dovea cedere all' amore di patria. Sopra questo principio, congiunto ad un senso sublime di religiosa pietà, fondavano la lor piena rassegnazione ai decreti della provvidenza: affermavano che, essendo il tutto ordinato da una bontà, da una sapienza perfette, quanto segue nel mondo ha per fine il maggior bene possibile nell' universale sistema; e che, dovendo noi per legge di natura preferire il bene di molti al bene di pochi, e il bene di tutti al bene di molti, qualunque cosa segue è quella appunto che avremmo desiderato se iniziati fossimo al secreto dei divini disegni.

408. Nè con quest'alto linguaggio gli stoici dissimulavano l'umana debolezza (1): ma volevano che il filosofo disegnasse in astratto l'immagine del saggio perfetto, senz'avvilire la dignità della virtù con limitazioni a cui sola l'umana infermità ci costringe.

409. I peripatetici in molti punti convenivano con gli stoici: e che la virtù dev'esser la norma delle nostre azioni, e che altro bene non è a lei comparabile: ma non la ponevano come il bene unico, e non affettavano tanta indifferenza per gli oggetti esteriori. » *Pugnant Stoici cum* » *Peripateticis: alteri negant quidquam bonum esse, nisi* » *quod honestum sit; alteri longe, longeque plurimum se* » *attribuere honestati; sed tamen et in corpore et extra* » *esse quaedam bona. Certamen honestum, et disputatio* » *splendida* ». Così Cicerone.

410. Pare insomma, diremo con Fergusson, che tutte coteste sette riconoscessero necessaria la virtù, o convenissero almeno che in ogni calcolo di ben essere la moralità delle azioni meriti d'essere computata. Se non che gli stoici nel pregio della virtù riponevano tutto il ben essere; cioè sostenevano che la vita d'un'anima attiva, costante, saggia, benefica è per sè il vero bene a cui tutti dobbiamo aspirare.

II.

Osservazioni.

411. Tutti dunque gli antichi sistemi (2) ammettono come fatto incontrastabile che la felicità deriva principalmente

---

(1) Qui l'autore mitiga un poco lo stoico orgoglio, il quale, in bocca di Seneca, così si vanta: » *Non est ut dicas, ita ut soles, hunc sapientem no-* » *strum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec* » *ingentem imaginem falsae rei concipimus, sed qualem conformamus, exhi-* » *buimus et exhibebimus.* » E chi sa che, così dicendo, il maestro di Nerone » non pensasse modestamente a sè stesso. *Trad.*

(2) L'autore omette di rammentarne uno ch'è il più sublime di tutti. La seguente sentenza, quand'anche (come tutto dimostra) non fosse la dottrina

dall' animo. Troppo è forse assoluto il detto degli stoici, che il saggio non deve dell' esterne circostanze curarsi punto: ma convien confessare che la felicità meno assai che non si creda dalle dette circostanze dipende; e che, siccome non v' ha stato sì prospero che faccia tacere i tormenti dell'anima anelante al delitto, della viltà, del rimorso, così non v' è stato sì misero che non possa venir confortato dalla coscienza d' un cuore fermo, benevolo, retto.

412. Se dall' alta idea del perfetto saggio, del virtuoso incolpabile, noi discendiamo agli ordinarii caratteri della vita, troveremo necessaria qualche restrizione importante alla stoica teoria. Hume ha notato che siccome la macchina soffre più d' un mal di denti che d' un' idropisia o d' una tisi, così nel vizio (sebbene sconvolga sempre lo spirito e lo faccia soffrire) la natura però non ha proporzionato il disordine e il dolore alla intrinseca gravezza del male. Aggiunge, che se una mala inclinazione o un difetto si congiunga nell' uomo a qualche abito buono ed a qualche pregio, questo serve a renderlo più infelice di quel che s' egli fosse tutto immerso nel vizio (1).

---

comune della scuola platonica, merita però d' essere ad onor di lei rammentata: » *Platonici dicunt beatum esse hominem fruentem Deo, non sicut corpore vel se* » *ipso fruitur animus, aut amicus amico, sed sicut luce oculus.* » Aug. C. D. VII. — Veggasi il Timeo di Platone. *Trad.*

(1) L' osservazione non è nè morale nè vera. L' angustia che prova un' anima non malvagia rimorsa dalla coscienza d' un fallo o d' un vizio, non è mai comparabile alle angosce del colpevole incallito nel male. Se il colpevole le sopprime con affettazioni di clamorosa allegrezza, se tenta di soffocarle o con nuovi delitti o coll' aggiungere alla depravazione del cuore il pervertimento della mente, questo sforzo istesso ch' egli fa per acquetarsi e per dormir più tranquillo, non attesta forse un' infelicità più profonda? E prima d' affermare che gli scrupoli dell' uom pio sieno più tormentosi dell' apparente insensibilità del malvagio, non converrebb' egli legger nel fondo de' cuori, e conoscere quale di questi due stati sia più tollerabile? Quando per ultimo si considera che il rimorso non è che un sintoma di sanabilità, e che la sicurezza stupida del delitto è la morte dell' anima, cessa ogni voglia di porre a confronto l' una miseria con l' altra,

413. Ma lasciando questo pensiero, e supponend' anche il più perfetto carattere che l' umana debolezza comporti, alla felicità rimangon sempre necessarie parecchie qualità dell' anima che non hanno col merito morale immediato rapporto (1). E lo si conoscerà, purchè si osservi come la tranquillità possa essere in noi turbata 1.° dal nostro temperamento, 2.° dall' immaginazione, 3.° dalle opinioni, 4.° dalle abitudini nostre.

414. Grande è l' influenza che per le dette vie può acquistare sull' anima la nostra costituzione morale e fisica, e l' educazione prima. E se quella influenza è funesta, i precetti della filosofia non la vincono sì facilmente. Ma molto può a questo fine la perseveranza instancabile: e però meritano d' essere studiate le cause particolari che abbiam numerate più sopra, non solo come connesse alla questione teorica che s' agita intorno all' essenza della felicità, ma come feconde di pratiche conseguenze.

Influenza del temperamento sulla felicità.

415. La parola *temperamento* può prendersi in senso più lato, o meno: per noi qui vale la parte irascibile. Ed è

---

e di dedurre che gli effetti dei mali minori sieno nell' ordine morale più gravi e insoffribili. L' esempio del dolor di denti, addotto dall' Hume, nulla prova: Il dente che duole si strappa; un dolor di denti che duri per tutta la vita, non s' è ancor veduto: ma l' idropisia! ma la tisi! *Trad.*

(1) Quest' osservazione contrasta a molt' altre ingegnosissime e vere del nostro autore. Tutto ciò che contribuisce all' umana felicità, tutto ha col merito morale un rapporto tanto prossimo, quanto basta perchè la nostra libertà possa sempre disporre e trarne profitto a' suoi fini. Il *temperamento*, l' *immaginazione*, le *opinioni*, le *abitudini*, se valgono a renderci infelici, egli è perchè l' umana virtù non è tanto pronta, quanto potrebbe, a dominarle, ad emendarle, a convertirsele in fide ministre di bene. Io non intendo con ciò di difendere lo stoicismo, che nelle forze dell' uomo abbandonato a sè stesso pretendea di trovare la perfezione assoluta: dico soltanto che l' argomento scelto dallo Stewart per combatterlo non solo non è il più forte, ma merita esso medesimo d' essere combattuto. *Trad.*

la parte di temperamento che ha più stretti vincoli colla felicità, a causa dei piaceri e de' dolori che provengono dall' esercizio delle affezioni di benevolenza o di malevolenza (n. 147 - 157.)

416. Abbiamo distinto il *risentimento* in *istintivo* e in *deliberato* (n. 154.); e abbiam detto che il secondo ha per oggetto sempre l' intenzione dell' offensore, e suppone il sentimento di giustizia, ossia di male e di bene.

417. In alcuni l' impulso animale o istintivo è più *forte* che in altri: o non era forse naturalmente più forte, ma la prima educazione non lo domò sotto il freno della ragione (1). In entrambi i casi, ne nasce un temperamento focoso, irascibile: difetto non raro negli uomini passionati e generosi, e che turba il loro ben essere non tanto per gli effetti che genera nell' animo loro, quanto pe' mali e pe' danni che loro cagiona.

418. Se il risentimento istintivo non s' acqueta nell' atto, segno è che noi crediamo alla intenzione malvagia dell'offensore. Se dunque tale continuità di risentimento è frequente nell' uomo tanto da caratterizzarlo iracondo, convien dire ch' egli sia portato a sinistramente interpretare ogni cosa. In certi casi questa tendenza proviene dall' esser l' uomo fortemente convinto dell' umana depravazione; ma più d' ordinario deriva dall' esser egli scontento di sè per la coscienza de' propri vizi e della propria follia. Questo scontentamento lo spinge a distrarsi dal pensiero di sè medesimo, a rovesciare i motivi del proprio mal umore sull' immaginarii altrui falli.

(1) Questa circostanza dall' autore confessata, conferma il sospetto che un siffatto risentimento *istintivo*, considerato come comune all' uomo ed al bruto, non sia che una visione della scienza. Il movimento che, assaliti, ci spinge a difenderci, il movimento di timore piuttosto che di risentimento, e l' idea risvegliatami da questo secondo vocabolo mi porta sempre seco l' idea d' un demerito. *Trad.*

419. A guarir questo male giova più ch'altro la buona fede nel giudicare le azioni altrui, la qual s'acquista con l'abito di pensare alle nostre debolezze, e alle innumerabili circostanze che possono dare all'azione l'apparenza del male, senza che vi s'asconda intenzione colpevole.

420. Un altro rimedio da non dispregiare sta nel sopprimere al possibile i segni esterni di mal umore e d'animosità: chè così a poco a poco si viene a domare quell'impeto interno, e si diventa meno spiacevole agli altri, men grave a sè stesso. Tale è il legame stretto dalla natura tra l'anima e il corpo, che basta imitar l'espressione d'un forte affetto per eccitarne in sè veramente una qualche favilla; basta comprimere i segni della passione per cominciare a calmarla.

421. L'influenza del temperamento sul ben essere dell'uomo è accresciuta ancora da questo: che le cause per cui prendiamo a noja i nostri simili, ci dispongono a guardar tutte in nero le cose del mondo, e quasi per un precipitoso pendio ci conducono al più desolante scetticismo.

422. E siccome il temperamento qui modifica le opinioni, così l'opinioni che noi nutriamo sul governo dell'universo, e segnatamente sulla condizione e sui destini dell'uomo, modificano il temperamento e il carattere: e la credenza in un Dio ottimo e sapientissimo ci sparge nell'anima una cara dolcezza; e il pensiero dell'ordine e del bene prevalenti nel mondo acchetа in noi la discordia degli affetti: siccome quando al contemplare da una solitudine riposta il puro lume d'una bella sera di state, sentiamo diffondercisi per l'anima quella serenità e quella calma.

Influenza dell'immaginazione sulla felicità.

423. L'educazione dell'ingegno ha per principale vantaggio questo di abituarci a trasportare l'attenzione dal presente agli oggetti lontani, o passati o avvenire. Ognun

vede come tale abitudine ingrandisce la sfera de' nostri piaceri e dolori: giacchè (lasciando le memorie del passato) è tutto tesoro dell' immaginazione quel tanto di felicità e di miseria ch' ha per sorgente o la speranza o il timore.

424. Vero è che in certuni l' immaginazione, limitata alle memorie o alla previsione d' impressioni sensuali, non dà nè molti piaceri nè molti dolori.

425. Ma in altri, a cui la superstizione aggravò l' anima di terrori, o lo scetticismo fiaccò ogni forte pensiero, l' immaginazione è fonte di crudeli amarezze.

426. Ma l' uomo rettamente educato ne trae piaceri inesauribili, e le più nobili immagini dell' umanità, le più consolanti idee della provvidenza gli fan bello il presente; e fin tra le procelle della sventura gl' indorano di lieta luce il lontano avvenire.

427. Le più o men vivaci immagini che l' immaginazione si crea dipendono in parte dalla costituzione nostra, ma più dal modo con cui fu coltivata questa facoltà nell' infanzia. Son tristi i suoi colori o son gai, secondo le associazioni d' idee che le prime abitudini ci han guidati a formare.

428. In quegli uomini stessi che poco o punto coltivarono l' immaginazione, gran forza conserva l' associazion delle idee, specialmente nel giudizio che si fa del valore delle cose esterne; e l' impero che ha l' educazione sopra questa parte della nostra natura, le dà sullo stato nostro felice o infelice una grande influenza (n. 60.).

429. Le prime impressioni rimangono altamente confitte nell' anima, e a cancellarle il ragionamento non basta. Giovan piuttosto le associazioni contrarie d' idee, formate con nuovi studii diversi, nuove occupazioni, cangiamento di luoghi, di società, d' abitudini.

Influenza delle opinioni sulla felicità.

430. Per opinione intendiamo qui non solo le massime speculative assentite dalla mente, ma le credenze radicate nell'anima, e abitualmente influenti nel nostro operare.

431. Le più e le più gravi di tali opinioni vengono dall'educazione, o dipendono dalle prime abitudini dell'intelletto, o si introducono in noi co' costumi e con gli usi del tempo.

432. Il falso di dette opinioni può essere in gran parte corretto dallo sforzo perseverante d'un animo posato e robusto: ma poichè i capaci di riflessione son pochi, quei pochi ch'hanno sperimentato l'utile di principii più nobili e retti sono in dovere di partecipar cogli altri il medesimo bene. = In questo breve compendio noi non possiamo abbracciare sì grande soggetto alla cui piena discussione Fergusson ha consacrato una lunga sezione nei *Principii di scienza morale e politica.*

Influenza delle abitudini sulla felicità.

433. S'è già notato quanto possa l'abitudine renderci tollerabili gl'incomodi del nostro stato (n. 314.): con che comprovammo quella suprema bontà che non paga d'aver fornite alla nostra natura tante soddisfazioni appropriate, ci ha data ancora questa sì grande pieghevolezza d'adattarci alle circostanze stesse a cui la natura nostra ripugna.

434. Ma questa tendenza dell'anima ad attaccarsi agli oggetti con cui si trova in relazione continua, può in certi casi cagionarle gravi rammarichi, e talvolta renderla insensibile ai più soavi piaceri. Le abitudini dell'infanzia e dell'adolescenza son tanto più tenaci di quelle degli anni maturi, che ben furono chiamate una seconda natura. Se dunque per mala sorte le circostanze che le fecero nascere non dipendon punto da noi, allora il nostro ben essere è

senza guarentigia, la nostra vita è tutta affidata ai capricci della fortuna.

435. Il vero modo d'assicurare a' fanciulli uno stato felice è l'avvezzarli ad occupazioni e a piaceri che la fortuna lor non possa rapire, che siano sempre in lor mano. E son questi, grazie al cielo, i lavori e i piaceri che rendon l'uomo veramente felice: talchè se l'educazione secondasse in ciò la natura, in essi i più riporrebbero quell' affetto ch'è assorbito dalle vanità del mondo, amabili non per altro se non per una fallace associazione d'idee.

436. La scelta dello scopo a cui dirigere l'esser nostro, in sul principio dipende sempre da noi. E in ciò fare, si badi sovra tutto all'influenza che ha l'abitudine sull'umana felicità; si badi che i nostri disegni non sieno ispirati da quelle spurie inclinazioni e da que' pregiudizi, che traviano sì spesso l'intelligenza nella scelta d'uno stato e nella pratica della vita. » Scegli, dice Pitagora, la via » migliore; e l'abitudine saprà rendertela agevole ben » presto, ed amena ».

---

437. Le precedenti osservazioni riguardano i *requisiti* essenziali della felicità, vale a dire le condizioni senza le quali non si può gustar vera gioja.

438. Ciò posto, l'uomo tanto più sarà felice, quanto saprà meglio procacciarsi e tenere in suo dominio tutte le specie di piaceri che della sua natura son propri.

439. Se ne può far cinque classi: 1.° piaceri dell' attività e del riposo, 2.° de' sensi, 3.° dell' immaginazione, 4.° dell' intelletto, 5.° del cuore.

440. Per esaurire il soggetto della felicità, è necessario paragonar fra loro le varie specie di piaceri. Necessario, dico, anche nel sistema stoico, perchè questo è l'unico mezzo di riconoscere il valore relativo degli oggetti da preferire o da rigettare.

441. Ma un tale esame richiede più spazio che il nostro saggio non possa concedergliene. Chi vorrà tentarlo, vi troverà un vasto campo d' osservazioni utili del par che amene, campo da' moralisti assai men coltivato di quel che la sua fecondità meritava.

442. Dalle cose dette si viene a questa conchiusione pratica: che i migliori mezzi di cercare la felicità non solamente si possono conciliare con la stretta osservanza dei principii morali, ma che anzi in questa osservanza si trovano in gran parte riposti, sicchè e la perfezione e il ben essere della nostra natura consistono nell' adempire il dover nostro, senza badare all' utile o al danno, per quanto almeno l' umana debolezza può farlo.

443. Ma prima d' uscire da questo tema, gioverà forse ripetere (n. 172.) che i vantaggi della virtù non tolgono che il principio del dovere e il desiderio della felicità non sien cose radicalmente distinte. La pace dell' animo, premio immediato delle buone azioni, e il sentimento del merito ch' è lor compagno, provano al certo (anche non computando l' esperienza) la connessione del benessere con la virtù: ma i fatti che nel corso della vita dimostrano questa verità, non sono evidenti all' occhio della moltitudine: nè i filosofi di tutti i tempi si sarebbero unanimemente accordati ad ammetterla, se non ci giungevano per una via più diretta e più corta che non sia l' esame delle ultime conseguenze o dannose o proficue, che dal vizio discendono e dalla virtù.

444. S' aggiunga che se nell' uomo dabbene questo desiderio di felicità fosse il movente unico, od anche il più forte, e' non potrebbe a meno di perdere quel bene istesso che andrebbe cercando, sempre agitato da congetture incertissime sull' avvenire, o da lunghi calcoli sui lontani effetti del bene e del male. Quegli all' incontro che ha per principio unico il sentimento del dovere, opera con dignitosa e sempre uguale franchezza; e, senza pur

cercarla, ritrova quella felicità la qual tante volte ingann le speranze dell' uomo che a lei sola con tutta l' anim aspiri.

SEZIONE QUARTA.

Teorie proposte intorno all' oggetto dell' approvazione morale.

445. S' è già notato (n. 245.) che le molte teorie d moderni ideate intorno alla virtù nacquero dal voler ri durre i doveri tutti ad un solo principio d' azione, com il *retto amore di sè*, la *benevolenza*, la *giustizia*, la *som missione al divino volere.*

446. Le cose da noi dette debbono aver mostrato ch nessuna di quelle teorie si concilia co' fatti: ma pure qu che le rende fino a un certo segno plausibili, bèn difes che sieno, è l' armonia che si trova verissima tra le no stre buone disposizioni di qualunque sia specie, e la con cordia con cui si uniscono a consigliarci una medesim condotta di vita.

447. Lo spirito sistematico che generò quelle teorie benchè fecondo d'errori, ebbe pure il suo bene, *in quant* che rivolse l' attenzione d'uomini d' ingegno al più impor tante degli studi: l'ultimo fine e il destin della vita. E poi questa facilità di poter trarre da principii distinti conse guenze sì varie eppur sì congiunte fra loro, dimostra ad evidenza la grande unità e concatenazione di cose, che nel mondo morale è da osservare del par che in quell de' corpi.

SEZIONE QUINTA.

Intorno alla general definizione della virtù.

448. Tutti i varii doveri da noi trattati hanno questo di comune, che *sono obbligatorii* per gli enti ragionevoli e liberi, e son tutti imposti dall'autorità medesima, l'autorità, dico, della coscienza. I detti doveri son dunque tanti articoli d'una sola legge che propriamente si chiama *virtù*.

449. Cotesta voce (come si spiegherà nella seguente sezione) s'usa anco per indicare la morale eccellenza del carattere umano: e in questo senso par ch'esprima un'abitudine costante dell'anima, a differenza di quelle buone disposizioni che operano per accidentale efficacia. S'è detto sopra (n. 161.) che i nomi di *voluttuoso*, d'*ambizioso*, e simili, esprimenti certi particolari caratteri, derivano dai particolari principii d'azione prevalenti nella condotta dell'uomo. Si può dunque con proprietà chiamar virtuoso quegli ch'ha per regola abituale delle proprie azioni il sentimento del dovere, e per iscopo unico il bene. In questo senso i pitagorici definivano la virtù ἕξις τοῦ δέοντος; definizione la più antica che s'abbia, e forse la più generale.

450. Così si spiega una massima d'Aristotele, che a prima vista sembrerà paradossa. *Dov'è sacrifizio*, dic'egli nell'Etica, *non è virtù*. Ed ecco come va intesa, secondo noi. Certo il merito di ciascuna azione è accresciuto dal sacrifizio che con esse si fa de' propri appetiti od affetti; nessuno ne dubita: ma il sacrifizio non costa se non quanto nell'adempimento del dovere noi siamo novizi; poichè nel rinunziare a sè medesimo, come in ogni altra cosa, l'abitudine agevola l'esercizio degli atti. Se dunque per virtù s'intende quest'abitudine dell'animo, a cui tutti debbono

gli uomini dabbene aspirare, ben si dirà che più noi siamo virtuosi, e il sacrifizio meno ci costa; e nullo sarebbe a chi toccasse il colmo dell' assoluta virtù.

SEZIONE SESTA.

Doppio uso de' vocaboli giusto, ingiusto, vizioso, virtuoso.

451. Questi si applicano ora alle azioni ed ora alle intenzioni: e ugual confusione si fa de' vocaboli corrispondenti nell' altre lingue.

452. Per rimediare a tal confusione, fu distinta da alcuni la moralità *assoluta* e la *relativa*: distinzione importante, che merita d' essere dichiarata.

453. Un' azione può dirsi *assolutamente* buona, se tale quale la richiedono le circostanze dell' operante, vale a dire se tale, quale egli l' avrebbe fatta animato da *buone* intenzioni e diretto da una sana ragione.

454. Può dirsi *relativamente* buona, quando le intenzioni dell' operante sieno sincere e rette, o s' accordi poi essa azione o non s' accordi con ciò che le circostanze richiedono.

455. Ciò posto, un' azione può in un aspetto esser *buona*, e *cattiva* in altro: ambiguità poco da' moralisti osservata, sebben frequentissima.

456. La *relativa* bontà dell' azione misura il merito dell' operante; la bontà *assoluta* determina la utilità che l' azione può recare e all' operante e agli altri uomini. L' utilità non può dirsi una qualità della virtù, se non quando nell' azione s' unisca alla *relativa* l' *assoluta* bontà.

457. Chi sinceramente desidera di adempire il proprio dovere, adopera tutti i mezzi e tutto il suo senno per cogliere nelle proprie azioni l' assoluta bontà. Chi questo non fa, è colpevole di negligenza. Ma in ogni caso, dover

stro è fare ciò che nell' attual circostanza ci par che sia ne: e se, questa norma seguendo, noi veniamo ad 'erre, il male starà non nell' esserci attenuti ad un giudizio roneo, ma piuttosto nell' aver trascurati i mezzi ch' erano nostre mani, di prevenire gli erronei giudizj.

458. Dalle cose dette consegue inoltre, che un' azione iò essere materialmente buona, e l' operante non ne avere lcun merito, se non la fece con animo di adempire un overe. L' approvazione morale non cade che sull' intenione morale, lodevole e buona.

SEZIONE SETTIMA.

Dell' uffizio ed uso della ragione nella pratica del dovere.

459. Dicevamo or ora, che il profondo sentimento del dovere c' invita e a coltivare diligentemente le buone disposizioni da natura ricevute, e a rendere con ogni ingegno più regolari che sia possibile i nostri esteriori andamenti. A questo fine, ecco in quali casi principalmente ci convenga far uso più di proposito della ragione: 1.° quando si sospetta che l' educazione abbia corrotti o pervertiti i nostri sentimenti morali. 2.° quando, nel conflitto di doveri diversi, si dubita qual sia da seguire. Qui cadono tutti i casi in cui v' abbia conflitto d' interessi. 3.° quando tra' mezzi che conducono allo scopo indicato dal dovere, convien fare una scelta, convien deliberare e discutere.

460. E però lo studio della pubblica e della privata felicità è parte importante della scienza morale; giacchè nell' uomo che ignora le vere sorgenti della felicità individuale e della sociale prosperità, raro è che le più gentili disposizioni dell' animo non rimangano poco meno che sterili.

461. Ciò che spetta alla felicità individuale, l'abbiam trattato nella seconda divisione di questo compendio. Le indagini che riguardano il bene sociale e i mezzi d'assicurarlo, son sì vaste e difficili, che dalla morale propriamente detta convien separarle e farne uno studio distinto.

462. Ma non in questo solo aspetto la politica è da riguardarsi come congiunta alla morale: che i mezzi della natura disposti per gl'intellettuali e morali progressi della specie umana, suppongono tutti un'associazione politica; e d'altra parte le varie forme sociali influiscono dappertutto potentemente sul carattere e delle nazioni e degl'individui, e danno origine a moltissime e opinioni e abitudini, da cui dipende anco il privato ben essere.

PARTE TERZA

Dell' uomo considerato come membro d' una società politica (1).

CAPITOLO PRIMO.

Storia della società politica.

ARTICOLO PRIMO.

Di que' principii dell' umana natura, e di quelle circostanze dell' umana condizione che son fondamento alla politica società.

ARTICOLO SECONDO.

De' principii della nostra natura, e delle circostanze dell' umana condizione che guarentiscono i sociali progressi.

ARTICOLO TERZO.

Del matrimonio: conseguenze politiche e morali di questa istituzione.

---

(1) Perchè di quest' ultima parte dell' opera non sieno qui notati che i titoli, l' autore istesso nella sua prefazione l' accenna.

ARTICOLO QUARTO.

Della condizione e del diverso carattere de' due sessi, e delle modificazioni che essi prendono dai varii stati soci[illegible]

ARTICOLO QUINTO.

Della storia della proprietà, riguardata in relazione all' incivilimento e al ben essere della specie.

ARTICOLO SESTO.

Dell' origine e de' progressi dell' arti e delle scienze.

ARTICOLO SETTIMO.

Del commercio: sua origine, e suoi progressi.

ARTICOLO OTTAVO.

Del governo: sua origine, e suoi progressi. Della distinzione degli ordini sociali: della subordinazione.

ARTICOLO NONO.

Origine e progressi de' sistemi di giurisprudenza municipali.

ARTICOLO DECIMO.

Diversità che nell' andamento della specie umana produce l' influenza del clima e delle circostanze tutte.

CAPITOLO SECONDO.

principii generali di legislazione e di governo.

SEZIONE PRIMA.

Dell' economia politica.

ARTICOLO PRIMO.

Degli scritti di Grozio e de' suoi successori la giurisprudenza naturale; e dell' influenza di tali scritti sulla moderna scienza dell' economia politica.

ARTICOLO SECONDO.

Dell' oggetto dell' economia pubblica, e dei più importanti generali risultati che dà lo studio di questa scienza.

ARTICOLO TERZO.

Armonia de' principii di giustizia co' principii d' utilità in fatto d' economia politica.

ARTICOLO QUARTO.

Beni che dalle giuste idee d' economia politica posson venire al perfezionamento intellettuale e morale degli uomini.

SEZIONE SECONDA.

De' varii uffizi del governo,
e del modo di distribuirne e coordinarne le funzioni
nelle varie costituzioni politiche.

ARTICOLO PRIMO.

Del potere legislativo, del giudiziario, dell' esecutivo.

ARTICOLO SECONDO.

Delle forme semplici di governo,
secondo la definizione de' filosofi politici.
Utilità delle considerazioni teoriche
nell' esame delle costituzioni esistenti.

ARTICOLO TERZO.

De' governi misti.

ARTICOLO QUARTO.

Della costituzione inglese.

ARTICOLO QUINTO.

Influenza della forma di governo
sul carattere e sui costumi de' popoli.

ARTICOLO SESTO.

De' doveri derivanti dall' unione politica.

ARTICOLO SETTIMO.

Delle relazioni politiche tra stato e stato.
Applicazione delle leggi di morale al consorzio delle nazioni.

APPENDICE

Dell'umana libertà non fece in quest'opera lo Stewart, che un cenno. Per riempire in parte almeno il vuoto, citiamo su tale proposito alcune osservazioni d' anonimo autore.

1. Tutti gli umani sentimenti, tutte le idee dell' onesto e del giusto si fondano sul principio della libertà.

2. La libertà è, al parer mio, la prova più splendida insieme e più semplice della spiritualità. Dirò come. Affermare che l' uomo non elegge, non ha la forza di risolversi fra due desiderii a quello che più gli aggrada, e anche a quello che meno lo soddisfà, non ha la forza di volere e disvolere, di arrendersi e di resistere all' impulso dell' altrui volontà, degli oggetti esterni, sarebbe pazzia più strana della pazzia di colui che negasse l' esistenza della terra, del sole, di tutto il mondo esteriore; giacchè egli è ben peggio negare l' esistenza del proprio interno sentimento, che non l' esistenza di verun altro oggetto fuori di noi.

3. Non resta dunque allo scettico altro a dire se non che la materia è quella che pensa, giudica, elegge, ed è libera. Ma con ciò dire egli crea una materia essenzialmente diversa dalla materia che noi conosciamo. Sotto questo nome (qui non si cerca che sia la materia in sè stessa) noi intendiamo un ente meramente passivo: ora lo spirito è attivo, dunque lo spirito non è materia.

4. Non giova ripetere l' argomento di Loche: l' Onnipotente può fare che la materia pensi = No: l' Onnipotente stesso non può fare che la materia operi da sè, che sia

appunto per iscusare sè stesso l'uomo pretende che il bene da lui prescelto sia maggiore del bene posposto; quando viene indirettamente a negare la propria libertà, sostenendo ch'egli non era padrone di rinunziare al bene più grande; quando col pervertimento dell'intelletto egli s'ingegna di giustificare la malizia della volontà.

13. Tutti dunque i fatti della coscienza s'accordano nel confermare che l'anima dell'uomo è libera nelle sue determinazioni: determinazioni, dico; giacchè non giova con le risoluzioni pensate confondere il moto primo del desiderio o dell'affetto, in cui l'anima, sebbene attiva, non però può godere di tutta quella forza d'azione che naturalmente le è propria. Ma questi stessi moti primi dei quali la religione cristiana nella sua mite sapienza non vuole accagionare la volontà, se non quanto a renderli o più frequenti o più forti sià concorsa la consuetudine prava, questi moti primi io diceva, servono anch'essi a confermare quella forza di libertà che in noi domina: giacchè tanto diverso è lo stato dell'uomo il quale opera spinto improvvisamente da un impeto prepotente d'affetto, dallo stato dell'uomo, il quale, tuttochè fortissimamente passionato, pur sente d'avere la potestà di scegliere fra due partiti, e di pensare alla scelta; che voler tutti gli atti diversi della volontà attribuire ad una causa invincibile, ell'è un'evidente confusione d'idee che appena può meritare risposta.

14. Se questo fosse, se l'uomo virtuoso che pecca, o se l'errante che opera dirittamente credesse da un istante all'altro ritrovare or nella virtù ora nel vizio la propria felicità; se quest'idea di felicità fosse tale da forzare la volontà in modo irresistibile, oltrechè non si potrebbe spiegare il rimorso, rimarrebbe a conchiudere che la mente dell'uomo non ha verun costante principio di condotta, che la ragione umana è contraddizione e pazzia.

15. Si opporrà da qualche seguace di Kant, che il sentimento della propria libertà può non essere che un sentimento, una illusione dello spirito, il quale non vede come le cose operano sopra lui nè come egli opera sopra le cose. A ciò si risponde, che quando dovesse stimarsi illusione la coscienza della libertà, a molto maggior diritto illusioni dovrebbero essere stimati gli argomenti co' quali Kant crede provare che la libertà è illusione.

16. Un' obbiezione ancora potrebbe farsi, tratta dalla prescienza di Dio: se ciò che Dio ha preveduto nella sua sapienza infallibile deve avvenire, ov' è dunque nell' uomo la facoltà di scegliere fra due determinazioni diverse senza che nessuna influenza lo spinga a questa più forte che a quella? = Per rispondere a tale obbiezione basta notare due fatti. 1.° O bisogna negare l'esistenza di Dio, od ammettere che Dio, antivegga tutte le azioni dell'uomo, giacchè s' egli non fosse onnisciente, non sarebbe più Dio. 2.° O convien negare l' esistenza di Dio, od ammettere che l' onniscienza divina non nuoce all' umana libertà. Se l' uomo non fosse libero, sarebbe incapace di responsabilità; il male dunque, conseguenza de' suoi falli, sarebbe ingiustizia: e l' idea d' ingiustizia distrugge l' idea di Dio. Adunque per non trascorrere all' ateismo, ch' è tra tutti gli errori quello che più ripugna al senso comune, conviene ammettere la libertà, e dichiararla conciliabile con la prescienza divina.

FINE.

INDICE

delle Materie

PARTE SECONDA

Delle facoltà attive e morali dell' uomo.

CAPITOLO PRIMO.

Classificazione ed analisi delle facoltà dell' uomo attive e morali.

CAPITOLO SECONDO.

(*) Vedi la nota alla stessa pagina.

PREZZO

Ital. lir. 2. 40.
pari ad Aust. 2. 76.